تحقیقات کلامی

۱۶
فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال پنجم / شماره شانزدهم / بهار ۱۳۹۶

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۶

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۶

مشخصات فصلنامه

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال پنجم، شماره شانزدهم، بهار ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار:رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:www.ikq.ir / www.tkalam.ir

پست الکترونیک:Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۱۰۰/۰۰۰ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی-پژوهشی به نشریه تحقیقاتکلامیاعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازاتقانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

یادآوری:فصلنامه تحقیقات کلامی از شماره اول در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به آدرس www.isc.gov.irوwww.ricest.ac.ir نمایه می شود.

سایر پایگاه ها:

۱. پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.ir

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: http://fa.journals.sid.ir/

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

راهنمای نویسندگان

۱.موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲.مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳.در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱)برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲)بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴.تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶.مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱)ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود،آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱–در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲– در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

فهرست

جایگاه مکاتبات رضوی در حل معضلات کلامی امامیه / مهدی غلامعلی

اشاره

مهدی غلامعلی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۸

چکیده

از امام رضا علیه السلام مکتوبات بسیاری باقی مانده است. این پژوهش در پاسخ به این پرسش سامان یافته است که مکاتبات کلامی امام رضا علیه السلام در میان نگاشته های آن حضرت از چه جایگاهی برخوردار بوده و کدام معضلات کلامی بیشتر در این نگاشته ها مورد توجه بوده است؟ پس از بررسی موردی و تحلیلی مجموعهٔ مکتوبات امام هشتم، مشخص شد که نزدیک به یک چهارم کل مکتوبات ایشان به موضوعات کلامی رایج در آن دوران اختصاص دارد. پژوهش حاضر با بررسی نامه های کلامی رضوی، به این نتیجه دست یافته که مهم ترین معضلات اعتقادی امامیه در نیمهٔ دوم سده دوم هجری در دو کلان موضوع «توحید» و «امامت» بوده است. تشبیه، تجسیم و رؤیت خدا مهم ترین شبهات توحیدی، و صفات و علامات امام معصوم و شبهات واقفه نیز مهم ترین معضلات شیعه در مسئله امامت بوده است. از سوی دیگر، امام هشتم علیه السلام در نامه های ارسالی به عالمان شیعه با چهار شیوهٔ ارشاد، اعجاز، نکوهش و بحث به مصاف حل معضلات امامیه رفته اند.

واژگان کلیدی

امام رضا علیه السلام ، مکتوبات، احادیث کلامی، شبهات کلامی، معضلات اعتقادی شیعه.

۱- استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.

درآمد

اشاره

تدوین آثار مکتوب در قرن دوم هجری در میان جامعهٔ علمی متداول بوده است. ظهور جوامع اولیهٔ حدیثی شیعه که به همت مصنفان بزرگ امامیه چون یونس بن عبدالرحمان، محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، حسین بن سعید، علی بن مهزیار و... شکل گرفته بود، ره آورد همین نهضت نگارشی است.

امام رضا علیه السلام نیز از این ظرفیت استفاده شایانی کرده اند. امروزه بخشی از نامه ها و دست نوشته های منسوب به ایشان در موضوعات گوناگون و سبک های مختلف نگارشی در اختیار ماست. آن حضرت با تأسی به روش اجداد بزرگوارشان و با عنایت به فضای موجود در مراکز علمی سدهٔ دوم، از این شیوه جهت نشر حدیث بسیار استفاده می کردند.

پژوهش حاضر در چهار بخش سامان یافته است. بخش نخست به وضعیت مکتوبات در عصر رضوی پرداخته و در بخش دوم معضلات کلامی آن دوران شمارش شده است و در بخش بعد به تلاش های رضوی در حل این معضلات از راه مکتوبات اشاره خواهد شد. بخش پایانی نیز نموداری از نامه های کلامی امام را ترسیم کرده است.

۱.وضعیت مکاتبات رضوی

اشاره

اطلاع دقیقی از تعداد نگارش های امام رضا علیه السلام در آن زمان موجود نیست، اما شمار نگاشته هایی که تا به امروز باقی مانده حدود ۱۸۸ نوشته است که بیشتر آن ها (۱۱۱ نوشته) در موضوع فقه است. برخی از مهم ترین مکتوبات منسوب به ایشان عبارتند از: کتاب فقه (حرانی، ۱۳۷۶ق: ۴۰۶)، کتاب علل (نک: احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۵: ۹۵_۱۰۹)، متن دعای سجده (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰۷)، نگارش ادعیه متعدد (ابن–طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰۳؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۷۶) و رساله الذهبیه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۲: ۳۰۶_۳۲۷).

آیت الله احمدی میانجی که مجموعه نگاشته های ائمه علیهم السلام را در مکاتیب الائمه گرد آورده است، نگاشته های آن حضرت را این گونه دسته بندی کرده است: توحید: ۸؛ امامت و معجزات: ۳۰؛ فقه: ۱۱۱؛ طب: ۱؛ دعا: ۱۳؛ مواعظ: ۱۰؛ نامه به واقفه: ۷؛ سیاسی: ۴؛ مسائل گوناگون: ۴.

نگاشته های امام بیشتر در قالب نامه هایی بوده که در پاسخ به سؤالات شیعیان ارسال می شده است. تعداد اندکی از نامه ها نیز به صورت ابتدایی از ناحیهٔ امام فرستاده شده است. در کنار این نامه ها چند اثر به صورت کتابچه های کوچک نگاشته شده که مهم ترین آن ها «رساله الذهبیه» در طب است.

از نکات جالب در روایات رضوی، املاهای گوناگونی است که آن حضرت برای شاگردان و یا پرسش کنندگان داشته اند. برای نمونه، بزنطی وقتی در بحث جبر و استطاعت و اختلاف شیعیان سخن به میان می آورد و منتظر قول صحیح است، امام پاسخ را به وی دیکته کرده و می فرماید: «اکتب...»؛ بنویس... (ابن-بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۴، ح۴۹). أمالی های متعدد امام رضا علیه السلام در منابع روایی گزارش شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۵، ح۳؛ ابن بابویه، التوحید: ۱۳۹۸ق، ۹۸، ح۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۱۳۵، ح۴).

توجه به پنج نکته در عالم مکتوبات از سوی معصومان علیهم السلام و به ویژه نامه های رضوی قابل توجه است:

نکته اول:

پیدا شدن برخی نامه ها در منابع غیرمشهور و یا دریافته های میراث بانان بعید نیست، چه این که اخیراً دست نوشته ای از امام رضا علیه السلام به عامر بن زَروامهر، مرزبان طَبَسَـین، یافت شده است (۱)که در کتاب ها و منابع روایی نیست. یا نامه ای که در یکی از تراث غیرروایی (کتاب سر سلسله العلویه) آمده است (بخاری، ۱۳۸۱ق: ۱۳).

نکته دوم:

ساحت نامه، امکان برملاـ شدن را داراست؛ از این رو، نگارش هر نکته ای ــ که ضرر و خطر را برای شیعه در بر داشت ــ چندان مرسوم نبوده است. به همین دلیل است که در نامه های رضوی، گاه از امام با عناوین تقیه ای نظیر: ابوالحسن خراسانی (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۳۰، ح۱۴۵)، الطیب (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۶، ح۲)، الرجل (ابن بابویه، التوحید: ۲۸۴، ح۴) و... یاد شده است. هم چنین شاید کوتاهی غالب نامه ها نیز بیان گر نوعی احتیاط بوده است.

نکته سوم:

اگرچه امکان داشت نامه ها به دست حکومت افتاده و سبب آزار و اذیت شیعیان شود، ولی باید توجه داشت در دوره ائمه متأخر ارتباط با معصومان بسیار دشوار می نمود. بنابراین روش مکتوب از بهترین شیوه های ارتباطی شیعه و امام به شمار می رفت. بزنطی که برای رفع شک در برخی مسائل بنیادی اعتقادی می خواهد به مدینه سفر کند، امام در نامه ای وی را برحذر داشته و می نویسد: «... فان الدخول الیّ صعب و هولاء قد ضیقوا علیّ فی ذلک...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح۱۸). این عبارت به خوبی دشواری ارتباط حضوری و ضرورت مکاتبات تقیه ای را آشکار می سازد.

نکته چهارم:

خوش بختانه در برخی گزارش ها به نکات ریزی همچون چگونگی خط امام نیز

۱- این نامه در مرکز پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی نگه داری می شود. آیت الله احمدی میانجی در پایان «مکاتیب امام رضا علیه السلام » آورده است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۵: ۳۰۱).

اشاره شده است. در گزارشی آمده است: خط امام به صورت شکسته (ردی) (۱)بوده است (کشی، ۵۸۳:۱۳۴۸، ح۱۰۹۳). هم چنین برخی بزرگان شیعه همیشه خط امام را می شناختند. در برخی گزارش ها راوی می گوید: «فکتب الیّ بخط الذی اعرفه» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح۴۲).

نکته پنجم:

فرهنگ قرائت و استنساخ نامهٔ امام در میان شیعه مرسوم بوده است. این فرهنگ در عصر رضوی نمود بیشتری دارد. خود امام نیز گاه به قرائت نامهٔ خویش برای مخاطب مبادرت می ورزید. عبدالرحمان بن أبی نجران میگوید: امام رضا علیه السلام حدیثی را از امام سجاد علیه السلام برای من نگاشت و سپس همان را قرائت کرد: «کَتَبَ أَبُوالْحَسَنِ الرِّضَا رِسَالَةً وَ أَقْرَأَنِيهَا...» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۹).

شیعیان نیز آموخته بودند که نگاشته های امام را برای یکدیگر نقل کنند (نک: عطاردی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۶۵، ح۴۴؛ ۱۹۳، ح۲۶؛ ۲۶۵، ح۳۸). حسین بن سعید از جمله کسانی است

که نامه های ارسالی امام علیه السلام را به محمد بن ابراهیم، دریافت میکرد و آن را برای شاگردانش

باز میگفت (طوسی، ۱۳۶۵، ۲: ۳۶۴). حتی استنساخ خط و استفتائات امام نیز مرسوم بوده است. در روایتی احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی میگوید: «نَسَخْتُ مِنْ كِتَابٍ بِخَطِّ أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام » (کلینی، ۱۳۶۳، ۷: ۲۹، ح۱).

در پایان این بخش، باید یادآور شد که مکتوبات به تنهایی نمی توانند ترسیم کنندهٔ تلاش های رضوی در حل معضلات کلامی شیعیان بوده باشند، بلکه آن حضرت از نگارش به عنوان یکی از شیوه های انتقال مفاهیم بهرهٔ وافری برده اند.

۲.معضلات کلامی امامیه

اشاره

هر امر پیچیده و دشواری را «مُعضَل» گویند (ابن-منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۱). روایات رضوی و بسامدِ پرسش های شیعیان، نمودِ معضلات موجود در اعتقادات امامیه سدهٔ دوم است.

در بازخوانی کتاب مسند الامام الرضا علیه السلام ــ که دربردارندهٔ مجموعه احادیث رضوی است ــ روشن می شود که بیشتر روایات اعتقادی امام هشتم در سه موضوع اصلی توحید، نبوت و امامت جلوه دارد. در میان مکتوبات آن حضرت، پرسش و پاسخی در موضوع نبوت دیده نمی شود. بنابراین مکتوبات امام در مسائل اعتقادی در دو محور «توحید» و «امامت» خلاصه می شود.

۲_۱.شبهات توحیدی

اشاره

روایات بسیار و حتی نگاشته ه_ای انگشت شماری در معن_ای توحید الهی از امام رض_ا علیه السلام

۱- نوعی خط که در آن زمان مرسوم بوده است.

دراختیار است، اما گویی غالب معضلات کلامی موجود در جامعه که به اندیشهٔ امامیه نیز ورود پیدا کرده بود، بحث هایی در رؤیت و تشبیه خدا بوده است. بعید نیست که بخشی از شبهات توحیدی، وارداتی بوده که از ادیان یا مذاهب دیگر به شیعه راه یافته بود. چه بسا نهضت ترجمه و حتی بیت الحکمه در این دوران، در ورود این گونه شبهات بی تأثیر نبوده است. دو دسته از شبهات توحیدی را که از بسامد بیشتری در دهه های پایانی سدهٔ دوم برخوردار هستند، یاد می کنیم:

۱_۱_۲.نفی رویت

در میان مردم آن زمان شایع شده بود که پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم پروردگارش را دیده است. شیوع این گونه مطالب واهی در جامعه سبب شده بود تا برخی از مردم با پرسش های شفاهی (نک: سؤال ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین از امام هشتم در: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۰، ح۳) و کتبی خویش از امام رضا علیه السلام به عنوان عالم آل محمد رفع شبهه کنند.

این گونه گزارش ها نشان از فضای شبهه پراکنی آن روزگار دارد. محمد بن عبید نیز در نامه ای به امام می نویسد که مسئله رؤیت خدا را با توجه به روایات عامه و خاصه برایم تبیین کنید. امام رضا علیه السلام نیز در متنی نسبتاً کوتاه _ حدوداً شش سطر _ رابطهٔ معرفت، رؤیت و ایمان را به نیکی بیان و با عباراتی مختصر عدم امکان رؤیت خدا را اثبات می کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۶، ح۳؛

ابن بابویه، التوحید: ۱۰۹، ح۱۴). این روایت از احادیث مشکل در متون روایی است که شارحانی چون ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۴۴)، ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ۳: ۲۲۴) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۳۱) به تفصیل به شرح آن پرداخته اند.

محمد بن عبید می گوید: در نامه ای از امام رضا علیه السلام خواستم _ با توجه به روایات اهل سنت و شیعه _ مسئله رؤیت و دیدن خدا را برایم شرح کند، امام به خط خودش این گونه پاسخ داد: «اتَّفَقَ الجَمیعُ لا تَمانُعَ بَینَهُم، أَنَّ المَعرِفَةَ مِن جِهَهِ الرُّؤیَهِ ضَرورَةٌ، فإِذا جازَ أَن یُرَی اللَّهُ بِالعَینِ، وَقَعتِ المَعرِفَهُ ضَرورَه...»؛ « همه اتفاق دارند و اختلافی در میان نیست که شناخت از راه دیدن ضروری و قطعی است؛ پس اگر درست باشد که خداوند با چشم دیده می شود، قطعاً شناخت او نیز حاصل می شود. آن گاه این شناخت تنها دو حالت دارد؛ یا عین ایمان است و یا ایمان نیست. اگر این شناخت از راه دیدن،[تنها راه رسیدن به] ایمان باشد، پس شناختی که در دنیا از راه کسب دلیل [و برهان عقلی] است، را نمی توان ایمان دانست، زیرا این شناخت ضد آن شناختِ دیدنی است.

بنابراین دیگر در دنیا نباید مؤمنی وجود داشته باشد، زیرا این مومنان خداوند بلند مرتبه را به چشم خویش در دنیا ندیده اند.

ص:۱۱

و حال اگر شناختی که از راه دیدن است را نتوانیم «ایمان» بدانیم، پس این شناختی که از راه کسب دلیل [و برهان عقلی] حاصل می شود، باید در معاد نابود شود. در حالیکه [بر اساس روایات و ادله می دانیم که معرفتی که از برهان و دلیل حاصل می شود در معاد] نابود نخواهد شد. این دلیلی آشکار است بر این که خداوند بلند مرتبه به چشم دیده نمی شود، زیرا دیدن با چشم با همان چالش و مشکلاتی که گفتیم روبرو می شود».

علامه مجلسی در تبیین این روایت نسبتا دشوار، ضمن بیان سه نظر از نظریات شارحان، بهترین نظر را که مطابق با آموزه های آسمانی است این گونه تبیین کرده است: «شناسایی خدا از راه اکتساب دلیل و راهنمایی قرآن و حدیث به این نتیجه می رسد که خدا جسم نیست و مانند ندارد، پس دیدنش به چشم محال است. و اگر فرض شود کسی او را به چشم ببیند، قطعاً او را شناخته است، ولی این شناسایی مخالف و ضد شناسایی از راه دلیل است. پس اگر دیدن به چشم، ایمان باشد، شناسایی از راه دلیل ایمان نیست، در صورتی که قرآن ایشان را مؤمن خوانده و اگر ایمان نباشد، ایمان اکتسابی در قیامت یا از بین می رود و یا از بین نمی رود و هر دو باطل است، زیرا اگر از بین برود، مخالف اجماع است که ایمان ثابت از دلیل که در دنیا حاصل شده، در آخرت محال است از بین برود و اگر از بین نرود، با ایمان از راه دیدن به چشم، اجتماع نقیضین شود» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۳۱).

۲_۱_۲.نفی تشبیه

در سدهٔ دوم هجری یکی از نسبت های ناروا به شیعه که در میان برخی از جامعه اسلامی شیوع داشت، اعتقاد به تشبیه بود. امام رضا علیه السلام در گفتارهای متعدد همهٔ رنگ های شبه و صور را از خدای متعال نفی می کردند. در گزارشی آمده که آن حضرت با فتح بن یزید جرجانی از مکه بازمی گشتند. فتح که عازم خراسان بود، در راه بازگشت گفت وگویی را با امام در این زمینه سامان می دهد که خوش بختانه گزارش آن موجود است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۳۷، ح۳). در میان نامه های امام نیز نامه ای به فتح در همین زمینه دیده می شود (ابن بابویه، التوحید: ۵۶، ح۱۴). این نامه را بعدها فتح برای شاگردش جعفر بن محمد اشعری قرائت می کند. جعفر می گوید که من نامه را از استادم فتح گرفتم و قرائت کردم. نامه به خط ابوالحسن الرضا علیه السلام بود. این نامه

_ که مفصل ترین نامه در میان نگاشته های توحیدی حضرت است _ در نفی تشبیه است. در بخشی از این نامه، آن حضرت از خدا این گونه نفی تشبیه می کند: «الخالِقُ لا بِمَعنی حَرَکهٍ، السَّمیعُ لا بِأَداهٍ، البَصیرُ لا بِتَفریقِ آلَهٍ، الشَّاهِدُ لا بِمُماسَّهٍ، البائِنُ لا بِبَراحِ مَسافَهٍ... أَوَّلُ الدِّیانَهِ مَعرِفَتُهُ، وَ کَمالُ المَعرِفَهِ تَوحیدُهُ، وَ کَمالُ التَّوحیدِ نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ»؛ آفریننده است نه به معنی حرکت،

شنواست نه با واسطه ای چون گوش، بیناست اما نه به وسیلهٔ واسطه ای چون چشم، در همه جا حاضر است نه به طوری که مانند مردم مس و لمس کند، از هر چیزی جداست، اما نه این که نیازمند مسافت و فاصله باشد... اولِ دین داری و انقیاد و فرمان برداری خدا معرفت اوست و کمال معرفتش توحید و اقرار بیگانگی اوست و کمال توحیدش نفی و دوری صفات زایده بر اصل ذات است (ابن بابویه، التوحید: ۵۶، ح۱۴).

هم چنین امام رضا علیه السلام در پاسخ به هشام مشرقی، ضمن آن که اعتقادات مردم آن روزگار را در مسئله توحید، در سه گروه دسته بندی می کنند، یک گروه را مذهب اهل تشبیه دانسته و در نامه به هشام تصریح می کنند: «وَ مَذهَبُ التَّشبیهِ لا یَجوز و ذلِکَ أَنَّ اللَّهَ لا یُشبِهُهُ شَی ء» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۵۶، ح۱۱). طاهر بن حاتم بن ماهویه قزوینی ــ پیش از آن که در شمار غالیان درآید ــ با امام رضا علیه السلام نامه نگاری داشت. او از کمترین حد معرفت خدا از امام پرسش کرده بود. امام در ضمن پاسخ کوتاهش به حدیث جدّش امام باقر علیه السلام به سؤالی در همین رابطه اشاره کرده و نگاشتند: «کمترین مقداری که در خداشناسی نباید به کمتر از آن اکتفا شود، این است که چیزی مانند و شبیه او نیست، همیشه دانا، شنوا و بیناست» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۶، ح۲).

۳ـ۱ـ۲.نفی جبر

احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی، از شاگردان اهل بیت علیهم السلام و دانشمندان آن دوران، در نامه ای به امام رضا علیه السلام می نویسد که برخی از شیعیان قائل به جبر و برخی قائل به استطاعت شده اند

(ابن بابویه، التوحید: ۳۳۸، ح۶). از دیگر متون نیز برمی آید که اختلاف جدی در میان بعضی از عالمان شیعی در موضوع جبر وجود داشته است. امام علیه السلام در پاسخ به نامهٔ حمدان بن سلیمان، از شیعیان سرشناس نیشابور، مرز بین علم خدا و جبر را تبیین می کنند (ابن بابویه، التوحید: ۴۱۶، ح۱۶).

به نظر می رسد که خاستگاه برداشت غلط و اتهام جبر، غالیانی بودند که با وضع حدیث، تأویل روایات و حتی آیات قرآن بر مسئله جبر پای می‌فشردند. اقدامات ناشایست ایشان سبب شده بود که جامعهٔ علمی عامه گمان کند که مجموعه شیعه قائل به جبر و تشبیه هستند. حسین بن خالد که گمان می کرد منشأ این باورهای غلط، روایات اهل بیت علیهم السلام است، با امام رضا علیه السلام احتجاج می کند. امام به زیبایی دربارهٔ شمار روایات نبوی و ولوی و تقابل این دو دسته روایت با او به بحث می نشیند و قائلان به تشبیه و جبر را کافر و مشرک خوانده و سپس

می فرماید: «یَا ابْنَ خَالِدٍ إِنَّمَا وَضَعَ الْأَخْبَارَ عَنَّا فِی التَّشْبِیهِ وَ الْجَبْرِ الْغُلَاةُ الَّذِینَ صَغَّرُوا عَظَمَةَ اللَّهِ...»؛ ای پسر خالد! تنها غالیان ــ که بزرگی خدا را کوچک شمرده اند ــ اخباری را از ناحیهٔ ما در موضوع تشبیه و جبر ساخته اند و به دروغ از ما روایت کرده اند... (ابن بابویه، التوحید: ۱۶۴).

امام به بزنطی حدیثی قدسی را املا می فرماید تا به گوش ایشان برسد. طلیعۀ این نگاشته رضوی چنین است: «خداوند می فرماید: ای فرزند آدم! این تو هستی که به مشیّت و خواستۀ من می توانی اراده کنی و به نیرو و قدرت من واجباتت را انجام می دهی و با نعمت من بر معصیت و نافرمانی توانا شده ای. تو را شنوا و بینا و قدرتمند کرده ام...» (ابن-بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸، ح۶).

۲_۲.شبهات در مسئله امامت

اشاره

در میان نامه های رضوی که در موضوعات کلامی جا گرفته است، بیشترین نگاشته ها در موضوع «امامت» است. کثرت و نسبت این نگاشته ها به نگاشته های توحیدی نشان گر آن است که مسئله امامت در رأس پرسش ها و معضلات اعتقادی جا داشته است. شبهات کثیر عامه و حتی حاکمیت عباسی سبب شده بود تا پرسش ها در این زمینه فزونی یابد. در کنار این شبهات، ظهور پررنگ فرقۀ «واقفه» و ایجاد شبهات درون مذهبی سبب انحراف و دوگانگی در حرکت منسجم و یک پارچۀ تشیع گردید. از این رو، بخشی از سخنان رضوی به تنویر افکار عمومی شیعه در این زمینه اختصاص یافته است.

مکتوبات کلامی در موضوع امامت در سه بخش قابل پی گیری است:

۱_۲_۲.صفات امام

به نظر می رسد امام رضا علیه السلام نخستین امامی است که در جلسات متعدد و عمومی، مسئله امامت را برای عموم مردم بدون تقیه تبیین فرمود؛ از این رو، عالمان عامه و حاکمان عباسی به ایراد شبهات پرداختند. در کنار این شبهات، پرسش های گوناگونی در میان عموم شیعه نیز ظهور پیدا کرد. عبدالله بن جندب، راوی مشهور شیعی در سدۀ دوم که دوران کهولت خود را طی می کرد، در نامه ای به امام هشتم می نویسد: «جُعِلْتُ فِدَاکَ إِنِّی قَدْ کَبِرْتُ وَ ضَعُفْتُ وَ عَجَزْتُ عَنْ کَثِیرٍ مِمَّا کُنْتُ أَقْوَی عَلَیْهِ فَأُحِبُّ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَنْ تُعَلِّمَنِی کَلَاماً یُقَرِّبُنِی مِنْ رَبِّی [بِرَبِّی] وَ یَزِیدُنِی فَهْماً وَ عِلْما...» و امام در پاسخ به وی، جایگاه ائمه را برنموده و می نویسد که ائمه، وارثان علم رسول خدا و جمیع انبیا و اوصیا هستند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۳، ح۳۸۴).

در میان نامه های امام علیه السلام فرق بین رسول، نبی و امام (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۷۶، ح۲) که پرسش متداول در آن روز بوده، به صورت مختصر و گویا دیده می-شود؛ برخی نیز به دنبال سؤالاتی همچون وجود سلاح پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نزد امام (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح۴۲)، انحصار غسل امام توسط امام بعدی (حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۳) و گاه تقاضای تفسیر و یا تأویل آیات قرآن که

معصومان را در بر می گیرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۲۴۰ ح ۱۲۰؛ ۲۶۰، ح۲۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۶۱، ح۳۳ و ۱۱۷، ح ۱۶۰؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۳، ح۳۸۴).

نامه ای با لحنی تند از حسین بن قیاما ــ واقفی منکر امامت امام رضا علیه السلام ــ نیز در میان نامه ها دیده می شود که در نیم خط به امام می نویسد: «چگونه شما امام هستی در حالی که پسری نداری؟» و امام در یک جمله هم پاسخ وی را می دهد و هم از غیب خبر می دهد

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۰۹، ح۱۳).

نگاشته ای محبت آمیز در میان نامه هایی با موضوع «محبت آل محمد» دیده می شود که زیباست. شتربان خوش سلیقهٔ اصفهانی که از اهل سنت است، در پایان سفر از امام علیه السلام تقاضای دست نوشته می کند و می گوید: «شرّفنی من خطك أتبرك به.» و امام کوتاه می نویسد: «کن محباً لآل محمد و ان کنت فاسقا و محباً لمحبیهم و ان کانوا فاسقین» (راوندی، ۱۴۰۷ق: ۲۸، ح۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۹: ۲۵۳).

گفتنی است، یکی از سؤالات پربسامد شیعه از امام هشتم علیه السلام پرسش از وجود سلاح و لوازم پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نزد آن حضرت است، چه این که ائمه پیشین و حتی خود امام هشتم در علامات و صفات امام به این نکته تکیه کرده اند که سلاح نبوی در شیعه مانند تابوت عهد در بنی اسرائیل است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح۱) و تصریح شده که «تَکونُ الإمامَةُ مَعَ السِّلاحِ حَیثُما کانَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح۱). بنابراین، راویان متعددی همچون احمد بن عمر حلّال (حلی، ۱۴۲۱ق: ۸)، احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح۱)، سلیمان بن جعفر (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح۴۲)، محمد بن فضیل صیرفی (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲، ح۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۳، ح۶)، ابوالحسن بن بشیر (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲، ح۵)، حسین بن بشار (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۳، ح۶) و شیعه ای گمنام (اربلی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۹) در نامه نگاری ها از وجود سلاح در نزد امام آگاه شده اند. این گستردگی پرسش، نشان از وجود تردید در امامت و هم چنین مهم بودن این علامت در شناسایی امام دارد.

۲ـ۲ـ۲.۱استفاده از علم غیب

پاره ای از روایات امام رضا علیه السلام و هم چنین بخشی از مکتوبات آن حضرت، بیان اخبار غیبی برای شیعیان است. میزان استفاده از علم غیب در روایات رضوی به نسبتِ روایات دیگر معصومان بسیار بیشتر است. غالب این روایات و یا نامه های حاوی خبر غیبی، به گونه ای در راستای رفع تردیدها دربارهٔ شبهات واقفه رخ داده است.

در این نامه هـا گاه امام، نامِ فرستنده و بــرخی از اسرار وی را به درخواست فــرستنده ــ کــه

واقفی بود ــ بیان می داشتند (کشی، ۱۳۴۸: ۵۸۳، ح۱۰۹۳) و گاه برخی ابهامات علمی و اختصاصی فرستندهٔ نامه را رفع می کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح۱۸).

این نامه ها سبب تغییر اندیشهٔ وقف در برخی همچون حسن بن علی وشاء (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۱، ح۷۶) و زدودن شک و تردید بزرگانی مانند احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح۱۸؛ حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۹۳، ح۱۳۷۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۲، ح۵).

۳_۲_۲.واقفه

پنج نامه از مجموعه نامه های امام رضا علیه السلام دربارهٔ واقفه است. اگر شمار نامه های حاوی اخبار غیبی امام علیه السلام ــ که معمولاًـ مرتبط با وقف است ــ را به این آمار بیفزاییم، حدود شانزده نامه از مجموعه نگاشته های آن حضرت مربوط به واقفه می شود. هم چنین در مجموعهٔ روایات امام علیه السلام

ــ اعم از کتبی و شفاهی ــ نیز روایات در موضوع واقفه حضور بسیار پررنگی دارد. این همه نشان گر آن است که مهم ترین معضل درون مذهبی امام در طول بیست سال امامت، انحراف مذهبی و پرقوّت وقف است.

امام رضا علیه السلام در پاسخ به نامهٔ علی بن عبد الله زبیری که نظر امام را دربارهٔ واقفه جویا شده بود، این گونه نوشتند: «واقفی از حق بازمانده و بر گناه استوار مانده است. اگر در این حالت بمیرد، جهنم جایگاه اوست و چه بد سرنوشتی است!» (کشی، ۱۳۴۸: ۷۵۵، ح ۸۶۰).

۳.روش های حل معضلات کلامی در نگاشته های امام

اشاره

چنانچه پیش تر گفته شد، مکتوبات کلامی امام علیه السلام به تنهایی نمی تواند معیار خوب و کاملی برای سنجش مجموعه عملکرد کلامی امام در حل معضلات باشد، اما به عنوان یکی از شیوه های مهم و تأثیرگذار، شایستهٔ تأمل بیشتری است. با نگاهی به مکتوبات کلامی امام می توان دریافت که آن حضرت در عرصه های مختلف کلامی از چه روش های بنیادی در حل معضلات کلامی استفاده می کردند. روش های اصلی امام در ذیل به اختصار خواهد آمد:

۱_۳.ارشاد

بخشی از نامه های کلامی امام رضا علیه السلام در جهت تبیین و تنویر اندیشه های جامعهٔ شیعی صادر شده است. این گونه سخنان را می توان ارشادات رضوی دانست. این ارشادات معمولاً به دنبال شیوع برخی شبهات مخالفان و منحرفان از ناحیهٔ امام بیان شده است.

به دنبال شبهۀ جبر و اختیار، این مسئله به صورت مکتوب از امام پرسیده می شود که: «افعال عباد مخلوق است یا غیرمخلوق؟» و امام در پاسخ می-نویسند: «کارها و افعال بندگان خدا نزد دانش حضرت حق، دوهزار سال پیش از آفرینش بندگان مقدّر بوده است» (ابن بابویه، ۱۳۸۹ق: ۴۱۶، ح۱۶).

هم چنین نامه هایی که نافی تشبیه، تجسیم و رؤیت است نیز جهت ارشاد جامعۀ شیعی ارسال شده است. نامه به فتح بن یزید جرجانی یکی از نامه های ارشادی امام است. در پایان این نامه می خوانیم: «... أَوَّلُ الدِّيَانَهِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَهِ تَوْحِيدُهُ...»؛ اول دین داری، انقیاد و فرمان برداری خدا معرفت اوست و کمال معرفتش توحید و اقرار به یگانگی اوست و کمال توحیدش نفی و دوری صفات زایده بر اصل ذات از اوست؛ به جهت آن که هر صفتی گواهی

می دهد که غیر موصوف است و موصوف که آن را به صفتی وصف نمودی، شهادت می دهد که غیر صفت است و هر دو بر خود شهادت می دهند به دوئیت و دوتا بودن که ازلیت به جهت آن ممتنع و محال است، چه هر گاه تعدد و کثرت در او باشد، اجزا بر او سبقت دارند و این مستلزم نفی قدم و اثبات حدوث او خواهد بود. پس هر که خدا را وصف کند بما به الاشتراک و ما به الامتیاز، حد و اندازه را برای او قرار داده است... و معبودیت داشت در زمانی که هیچ عبادت کننده ای نبود که عبادت کند و پروردگار ما را چنین وصف باید نمود و آن جناب بالاتر است از آنچه وصف کنندگان او را وصف می کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۹ق: ۵۶، ح۱۴).

ایشان بدین سان و با زبانی ساده، نفی صفات بشری از خدا را برای مخاطب تبیین کردند.

در موضوع امامت نیز، شاهد نامه هایی ارشادی هستیم. پس از شهادت امام کاظم علیه السلام تردیدهایی را که واقفه در موضوع وفات امام هفتم و شخصیت امام رضا علیه السلام در جامعه ایجاد کردند، سبب شد شیعه به دنبال علامات امام باشد. امام رضا علیه السلام در پاسخ احمد بن عمر حلّال که پرسیده بود: «نشانه های امام چیست؟» این گونه نوشت: «بِسم اللَّه الرَّحمن الرَّحیم. خداوند نیکوترین عافیتش را نصیب ما و تو بگرداند! از علامت امام پرسیده ای ــ هنگامی که امام وفات می-کند، امام بعدی چگونه شناخته می شود؟ ــ امام علاماتی دارد که بعضی از آن ها عبارتند از: بزرگ ترین فرزند پدرش باشد، در حالی که فضیلت نیز در او جمع شده است؛ [وصیّ پدرش باشد،] چنانچه کاروانی به مدینه آیند و بپرسند که وصیّ امام کیست، مردم او را معرفی کنند؛ و سلاح پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در نزد ما مانند تابوت در بنی اسرائیل است و شما نیز با هرکه سلاح در اختیار او بود، همراه باشید» (حلی، ۱۴۲۱ق: ۶۴، ح۳۳). ۱

(۱)

۱- ۱. در کتاب الکافی نیز این روایت آمده، ولی مکتوب بودن آن گزارش نشده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۸۴، ح۳۵).

مسئله «سلاح پیامبر» گویی مسئله ای جدی در میان شیعه ــ و به ویژه کسانی که تردید داشته اند ــ بوده است. روایات متعدد و نامه های گوناگونی در دست است که همین مسئله را از امام علیه السلام جویا شده اند. گذشته از نامۀ پیشین، سلیمان بن جعفر نیز نقل می کند که من به امام علیه السلام نوشتم: «آیا سلاح رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در اختیار شماست؟» و امام به خطی که من می شناسم و می دانم که خط خود ایشان است، نوشته اند: «هو عندی»؛ بله، سلاح نزد من است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح۴۲). در نامه های دیگری نیز پرسش از سلاح مطرح بوده است (إربلی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۹). (۱)

یکی از نامه های ارشادی امام، نامه به «حسن بن عباس معروفی» است. امام رضا علیه السلام در این نامه، به تبیین سه مفهوم کلامی مورد اختلاف پرداخته است. حسن بن عباس در نامه ای فرق بین رسول، نبی و امام را از آن حضرت سؤال می کند و امام علیه السلام در متنی مختصر این گونه می نویسد: «فرق بین رسول، نبی و امام چنین است: رسول کسی است که جبرئیل بر او فرود می-آید و او جبرئیل را می بیند و سخنانش را می شنود، وحی بر او نازل می شود و چه بسا او را در خواب مشاهده می کند، مانند رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام . و نبی هم به کسی گفته می شود که گاه سخنانی را می شنود و چه بسا شخص را می بیند، ولی چیزی از وحی نمی شنود. اما امام کسی است که کلام جبرئیل را می شنود، ولی کسی را نمی بیند» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۷۶، ح۲).

با بررسی مکتوبات رضوی می توان گفت که بیشتر نگاشته های کلامی امام رضا علیه السلام در جهت تبیین و ارشاد شیعیان صورت گرفته است.

۲_۳.نکوهش

اگرچه در مجموعه روایات رضوی نکوهش و انذارهای متعددی را دربارۀ واقفه شاهد هستیم، در نگاشته های آن حضرت تنها بخش اندکی به نکوهش این فرقۀ منحرف اختصاص یافته است. امام هشتم بدین سان در صدد تبیین مواضع و ماهیت واقفه و تحذیر شیعۀ امامیه از چالش انحراف بودند. امام رضا علیه السلام ، ایشان را به زنادقه (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ح۸۶۱)، مشرکان (کشی، ۱۳۴۸ : ۴۵۶، ح۸۶۲)، کافران (کشی، ۱۳۴۸ : ۴۵۷، ح۸۶۴)، مذبذبین (کشی، ۱۳۴۸ : ۴۶۲، ح ۸۸۰)، حمیر الشیعه (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۰، ح۸۷۲) و ناصبیان (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۰، ح۸۷۳) تشبیه کرده و از شیعیان خواسته اند که نه تنها به فقرای ایشان زکات نپردازند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ح۸۶۲) ، بلکه از مجالست با ایشان نیز پرهیز کنند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۷، ح۸۶۴)، چه این که آنان بر امام کاظم علیه السلام دروغ بستند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۸ ،ح۸۶۸) و به آنچه خداوند نازل کرده،

۱- راوی، مسائل گوناگونی داشته که از امام علیه السلام بپرسد و سؤالات را می نویسد، ولی مسئله سلاح را فراموش می کند. نامه امام علیه السلام که به دستش می رسد، می بیند که آن حضرت مسئله سلاح را هم متذکر شده اند.

کفر و قدرناشناسی کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ۴۵۷ و ۴۵۸، ح۸۶۲ و..). حرکت و جریان واقفه، فتنه ای در شیعه بود (کشی، ۱۳۴۸ : ۴۵۸ ،ح۸۶۶) که به تعبیر معصومان علیهم السلام ، شرّ الناس (بدترین مردمان) از این جریان پیروی کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۸ و ۴۵۹، ح۸۶۶ و۸۶۹)؛ بنابراین، سزاوار لعن امامان علیهم السلام و مؤمنان هستند (کشی: ۱۳۴۸، ۴۵۷ ،ح۸۶۵).

امام علیه السلام در نامه به عبدالله بن جندب در نکوهش واقفه می نویسند: «أن هؤلاء القوم سنح لهم شیطانٌ اغترهم بالشبهه و لبس علیهم أمر دینهم، و ذلک لما ظهرت فریتهم ـ و اتفقت کلمتهم و کذبوا [نقموا] علی عالمهم...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۲۶۰، ح۲۰۶).

امام رضا علیه السلام در نامه به «حمزه زیات»، روایت جدّشان امام باقر علیه السلام را شرح کرده و شیعیان آگاه ولی روی گردان از امامت را به واقفه تفسیر می کنند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۲، ح۸۸۲). آن حضرت در نامه ای دیگر مصداق آیهٔ «مُذَبْذَبینَ بَیْنَ ذلِکَ لا إِلی هؤُلاءِ وَ لا إِلی هؤُلاءِ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبیلاً» (نساء: ۱۴۳) را واقفه دانسته اند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۱، ح۸۸۰).

۳_۳.اعجاز

هفده نامه از ۱۸۸ نگاشتهٔ امام رضا علیه السلام به گونه ای بیان کنندهٔ اعجاز و علم غیب آن حضرت است. بخشی از این نامه ها پیش گویی آینده ـ امور حکومتی (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۲۷، ح۶) و یا شخصی افراد (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۸، ح۱۲) ـ است. امام در نامه ای چهار ماه قبل از آن که کشتار بغداد رخ دهد، این جریان را با یادکرد زمان به ابن جهم هشدار دادند. امام رضا علیه السلام در نامه ای دیگر، مأمون را از رفتن به حمامی که سبب قتل فضل بن سهل ذو الریاستین شد، برحذر داشته و نوشتند: «فردا نه من به این حمام می روم و نه شایسته است که تو و فضل به آن جا قدم گذارید» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۹۰، ح۸). فضل این سخن را ناشنیده گرفت و در حمام به قتل رسید.

گفتنی است، بیشتر نامه های اعجازی خطاب به واقفیان یا شیعیانی است که در امامتِ امام تردید داشته اند. پربسامد بودن روایات مرتبط با واقفه، نشان از چالش بزرگی است که از ناحیهٔ ایشان در میان شیعه انجام شده بود.

ابراهیم بن شعیب که واقفی و از اصحاب امام کاظم علیه السلام در عراق بوده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۲، ش۴۹۴۶؛ ۳۵۳، ش۵۲۲۲) می گوید: در مسجد النبی با فردی آشنا شدم که از موالیان امام رضا علیه السلام بود. بدون آن که نامم را به وی بگویم، از او خواستم تا نامهٔ مُهرشده ام را به علی بن موسی برساند. در نامه به ایشان نوشته بودم: «بسم الله الرحمن الرحیم. پدران بزرگوار تو به مطالبی خبر می دادند که آن اخبار، دلالت و برهانی بر امامت ایشان بود. دوست دارم که از نام من و نام پدرم و فرزندم خبر دهی.» سپس نامه را مهر کردم و بسته شده به غلام علی بن موسی

تحویل دادم. فردای آن روز نامه ای را از ایشان مهرشـده دریافت کردم. علی بن موسـی زیر سؤال من این گونه نوشـته بودنـد: «ای ابراهیم! نام پدران تو شعیب و صالح است و نام فرزندانت محمد، علی و فلانه و فلانه است» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۷۰، ح۸۹۶).

صـدور این نامه ها معمولاً مؤثر واقع می شـد و فرد به راه راست هـدایت می شد؛ چنانچه حسن بن علی الوشاء با دریافت چنین نامه ای، بخشـی از تردیدش رفع شد و پس از مباحثاتی با امام علیه السـلام از وقف دست کشـید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۲۸، ح۱ و ۲۲۹، ح۱). در برخی موارد نیز

_ هماننـد ابراهیم بن شـعیب _ فرد هم چنان در حالت شک و تردید وقف باقی ماند (طوسـی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۲، ش۴۹۴۶؛ ۳۵۳، ش۵۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۷، ح۲).

۴_۳.بحث

نامه هایی به صورت دوجانبه بین امام علیه السـلام و برخی از شیعیان رد و بدل می شد. این نامه ها که گاه رنگ و بوی سبک مسائـل نگاری به خود گرفته است، بحث هایی را دربارهٔ مواضع مختلف سامان داده است. یکی از مهم ترین نامه هایی که امام بحث هـای مختلفی را بـا راوی بیان داشـته، نامه ای با محوریت «ولایت و امامت» است. این نامه نگاری به درخواست راویِ نام آشـنای شـیعه، یعنی «احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی» است. وی به امام می نویسد: «من یکی از شیعیان شما در کوفه هستم و توفیق اطاعت از شـما اهل بیت را داشـته و مشتاق زیارت شما هستم تا برخی از شبهات را از شما بپرسم. آنچه سبب شده این نـامه را بنـویسم این است که گروهی بر این باورنـد که پـدر شـما یقینـاً در دار دنیـا بـوده و زنـده هسـتند. آنـان می گوینـد که سؤالاتی را از شـما پرسـیده اند و پاسخ هایی را شـما داده اید که برخلاف پاسخ پدران بزرگوارتان است و شـما برخلاف تقیه سخن گفته اید... .» به دنبال ارسال این نامه، امام رضا علیه السـلام پاسخ کاملی را ارسال فرمودند. امام در نامهٔ خود با استناد به شش آیـهٔ قرآن و روایتی از امام باقر علیه السـلام اثبات کردند که هدایت در اختیار خداست و اثبات کردند که امام نیز خلاف گفته های اجداد گرامی شان سخن نگفته اند، ولی گمراهی و ضلالت واقفه سبب شده که سخنان بی اساسی را بیان دارند.

بزنطی در نامه ای دیگر مجـدداً دربارهٔ سـخنان واقفه دربارهٔ امام کاظم علیه السـلام پرسـش نمود. امام علیه السـلام نیز برای بار دوم پاسخ دادند و این بار به دو روایت امام باقر علیه السـلام در نامه استناد کردند. بزنطی نامهٔ سوم را در حالی ارسال می دارد که شک و شـبهه اش تمام شده است. او دیگر می پذیرد که امام کاظم علیه السـلام از دنیا رفته است؛ از این رو، در این نامه به امام تسـلیت می گوید و ضمن اقرار و بیان شهادتین به توصیف امام زمانش به بزرگی و... اهتمام می ورزد. امام علیه السلام در پاسخ این نامه ابتدا جایگاه امامت، سپس ضرورت معرفت به امام زمان و دست آخر به معرفی یکایک سران

منحرفان واقفه می پردازد. امام در این نامه نیز به آیات قرآن، احادیث نبوی و ولوی استناد می کنند (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۸، ح ۱۲۶۰).

برخی از مخالفان، ادب نگارش را رعایت نمی کردند و با بی ادبی و سخنان زشت و نابجا امام را خطاب می کردند. یکی از این افراد «حسین بن مهران» است. وی از بزرگان و عالمان برجستهٔ واقفه بود و پیوسته با لحنی که حاکی از نفاق و عدم ایمانش بود، به امام رضا علیه السلام نامه می نوشت. ابن مهران در نگاشته هایش به امام امر و نهی می کرد و در مکاتبه، مراعات مقام امام را نمی کرد. از این رو، امام نامه ای به او نوشت و به اصحابش دستور داد از آن نسخه برداری کنند، که مبادا ابن مهران بتواند آن را پنهان کند (کشی، ۱۳۴۸: ۸۶۱، ح ۱۱۲۱). این نامه نیز در شمار مناظرات کتبی و بحث های دوسویهٔ امام قرار دارد.

۴.نمودار مکتوبات کلامی

مجموعه مکتوبات کلامی امام رضا علیه السلام بر اساس آنچه مکاتیب الائمه علیهم السلام گردآوری کرده است، ۴۵ نگاشته است. غالب این نگاشته ها کوتاه و معمولاً از یک یا دو سطر تجاوز نمی کند. تعداد انگشت شماری از این مکتوبات افزون بر یک صفحه است. در جدول زیر ضمن معرفی اجمالی این نگاشته ها، گونه شناسی روش حل معضل ـ چنانچه در فراز آمد ـ نیز تنظیم شده است.

با نگاهی به جدول درمی یابیم که امام علیه السلام بیشتر از روش ارشاد بهره جسته اند، چه این که در هجده مورد از شیوهٔ ارشاد، هفده مورد از روش اعجاز، شش مورد از شیوهٔ نکوهش و در چهار مورد نیز به بحث های کتبی روی آورده اند.

مخاطب موضوع روش حل معضل منبع

۱هشام مشرقیتوحید/ معنای توحید ارشاد تفسیر عیاشی، ۱: ۳۳۰

۲محمد بن زیدتوحید/ نفی جسم و تشبیهارشادالکافی، ۱: ۱۰۵، ح۳

۳یونس بن بهمنتوحید/ جوهریت اللهنکوهشرجال الکشی: ح۹۴۹

۴محمد بن عبیدتوحید/ نفی رویتبحثالکافی: ۱: ۹۶، ح۳

۵فتح بن یزید جرجانیتوحید/ نفی تشبیهبحث و ارشادالتوحید: ۵۶، ح۱۴

۶احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطیتوحید/ مشیت و ارادهارشادعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱: ۱۴۴، ح۴۹

۷حمدان بن سلیمانتوحید/ مخلوق بودن افعالارشادالتوحید: ۴۱۶، ح۱۶

۸طاهر بن حاتمتوحید/ شناخت خداارشادالکافی، ۱: ۸۶، ح ۲

۹حسن بن عباس معروفیامامت/ مفهوم شناسی امامارشادالکافی، ۱: ۱۷۶، ح۲

۱۰عبد الله بن جندبامامت/ صفات امامارشادتفسیر فرات: ۲۸۳، ح۳۸۴

ص:۲۱

۱۱احمد بن محمد بن ابی نصرامامت/ صفات امامارشادتفسیر عیاشی، ۲: ۲۶۱

۱۲سلیمان بن جعفرامامت/ صفات امامارشادبصائر الدرجات: ۱۸۵

۱۳محمد بن فضیلامامت/ صفات امامارشادالخرائج، ۲: ۶۶۳

۱۴علمای نیشابورامامت/ جایگاه امامارشادعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۲: ۱۳۵، ح۴

۱۵ابراهیم بن ابی سماکامامت/ غسل امامارشادمختصر البصائر: ۱۳

۱۶احمد بن عمر حلّالامامت/ علامات امامارشادمختصر البصائر: ۸

۱۷حسین بن قیاماامامت/ نص بر امامت امام جواد علیه السلام نکوهشالکافی، ۱: ۳۲۰، ح۴

۱۸عبدالله بن جندبامامت/ ولایت و وجوب اطاعتنکوهشتفسیر عیاشی، ۱: ۲۶۰

۱۹احمد بن محمد بن أبی نصرامامت/ ولایتبحثقرب الاسناد: ۳۴۸

۲۰حسن بن محبوبامامت/ صفات امام (تأویل آیه)ارشادتفسیر عیاشی، ۱: ۲۴۰

۲۱شتربان اصفهانی امامامامت/ حب آل محمدارشادالدعوات: ۲۸، ح۵۲

۲۲ابراهیم بن شعیبامامت/ علم غیباعجازرجال الکشی: ح۸۹۶

۲۳ابوجعفر علیه السلام امامت/ علم غیباعجازرجال الکشی: ح۱۰۹۳

۲۴احمد بن محمد بن أبی نصرامامت/ علم غیباعجازعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۲: ۲۱۲، ح۱۸

۲۵محمد مصریامامت/ علم غیباعجازعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۲: ۲۲۲، ح۴۱

۲۶مأمونامامت/ علم غیباعجازالکافی، ۱: ۴۹۰، ح۸

۲۷علی بن حسین بن یحییامامت/ علم غیباعجازالخرائج، ۱: ۳۵۸، ح۱۲

۲۸ابن الجهمامامت/ علم غیباعجازقرب الاسناد: ۳۹۳

۲۹احمد بن محمد بن أبی نصرامامت/ علم غیباعجازالغیبه طوسی: ۷۱، ح۷۶

۳۰حسن بن علی وشاءامامت/ علم غیباعجازعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۲: ۲۲۹، ح۱

۳۱محمد بن سنانامامت/ علم غیباعجازرجال الکشی: ح۱۰۹۲

۳۲احمد بن محمد بن أبی نصرامامت/ علم غیباعجازالخرائج، ۲: ۶۶۲، ح۵

۳۳ابوجعفر علیه السلام امامت/ علم غیباعجازالخرائج، ۱: ۳۷۲، ح۱

۳۴احمد بن عمر حلّالامامت/ علم غیباعجازالخرائج، ۲: ۶۵۱، ح۳

۳۵حکیمه، خواهر امام رضا علیه السلام امامت/ علم غیباعجازدلائل الامامه: ۳۸۳

۳۶موسی بن مهرانامامت/ علم غیباعجازعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۲: ۲۲۱، ح۳۸

۳۷حسن بن علی وشاءامامت/ علم غیباعجازالخرائج، ۱: ۳۶۶، ح۲۳

۳۸یحیی بن ابی عمران و اصحابشامامت/ علم غیباعجازرجال الکشی: ح۱۰۴۳

۳۹یحیی بن مبارکمذاهب/ واقفهنکوهشرجال الکشی: ح۷۶۲

۴۰علی بن عبداللهمذاهب/ واقفهنکوهشرجال الکشی: ح۸۸۰

۴۱عثمان بن عیسی رواسیمذاهب/ واقفهارشادعیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱: ۱۱۳، ح۳

۴۲حمزه زیاتمذاهب/ واقفهنکوهش/بحثرجال الکشی: ح۸۸۲

۴۳حسین بن مهرانمذاهب/ واقفهبحثرجال الکشی: ح۱۱۲۱

۴۴مردی از واقفهمذاهب/ واقفهارشادبحارالأنوار، ۴۹: ۷۱، ح۹۵

۴۵مرد ناشناسمذاهب/ واقفهارشادرجال الکشی: ح۸۰۱

ص:۲۲

نتیجه

بنا بر آنچه گذشت، در نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری نگارش های گوناگون و مکتوبات روایی در جامعهٔ اسلامی فزونی یافته بود، به گونه ای که عالمان از این شیوه برای نشر معارف و پاسخ گویی به پرسش کنندگان، سود می جستند. امام رضا علیه السلام نیز به نیکی از ابزار نگارش برای نشر معارف بهره می بردند. امروزه نزدیک به ۱۹۰ نگاشته از آن حضرت باقی مانده است که یک چهارم آن ها در موضوعات کلامی است. اگرچه شمار بیشترین نگارش ها ابتدا در موضوعات فقهی و سپس در موضوعات اعتقادی است، همین کثرت نسبی نشان گر وجود جدی شبهات کلامی در کل دورهٔ امامتِ امام رضا علیه السلام است. نخست شیوع باورهای نادرست گروه های کلامی منحرف عامه در مسئله توحید است که در جامعهٔ شیعه نیز رخ برنموده بود؛ به ویژه آن که در میان اصحاب امامیه نیز برخی به بخشی از این باورها بی میل نبودند. این شبهات بیشتر در همان اختلافات مشهور در مسئله تجسیم، رؤیت و تشبیه بود.

سخنان امام رضا علیه السلام که برای نخستین بار به بیان بدون تقیه و عمومی مسئله امامت

می پرداخت نیز سبب شد پرسش هایی در حاکمیت، علمای عامه و خاصه را به دنبال داشته باشد. سؤال از عصمت، علامات امام، تفاوت مفهومی رسول و امام و... از این دست سؤالات بود که از ناحیهٔ افراد متعدد پرسیده می شد. از سوی دیگر، فتنهٔ واقفه و ایجاد شبهات متعدد از عدم وفات امام کاظم علیه السلام و غیبت ایشان گرفته تا نداشتن فرزند امام رضا علیه السلام از جمله شبهاتی بود که در هم بستگی و یک پارچگی شیعهٔ امامیه ایجاد خلل کرد. کثرت شبهات واقفه نیز سبب شد امام در طول بیست سال امامت خویش همواره پاسخ گوی شبهات واقفه باشند.

امام رضا علیه السلام با شیوه های شفاهی و کتبی به پاسخ گویی شبهات اهتمام می ورزیدند. معمول پاسخ های حضرت به شیوهٔ «ارشاد و اقناع» مخاطب بود. در پاره ای دیگر از پاسخ ها امام علیه السلام با استفاده از «علم غیب» خویش به شیوه ای «اعجازگونه» سعی در تفهیم مخاطب داشتند. مناظره در شیوهٔ شفاهی بسیار کارآمد بود و امام از این شیوه بسیار بهره می بردند. این گونه «مباحثات» نیز در نامه ها نیز تا حدودی صورت گرفته است. در موارد اندکی نیز امام با «هشدار دادن، نکوهش و انذار» به هدایت جامعه می-پرداختند.

منابع

۱.ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، منشورات جهان.

۲.______________________________، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین.

۳.ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۳۷۶ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله وسلم ، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴.ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۶)، الإقبال بالأعمال الحسنه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۵.______________، (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر.

۶.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع ـ

دار صادر.

۷.احمدی میانجی، علی، (۱۴۲۶ق)، مکاتیب الأئمه علیهم السلام ، قم، دار الحدیث.

۸.إربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن أبی الفتح، (۱۴۰۵ق)، کشف الغمّه فی معرفه الأئمّه، بیروت،

دار الأضواء، چاپ دوم.

۹.بخاری، ابو نصر سهل بن عبد الله، (۱۳۸۱ق)، سر السلسله العلویه، نجف ، مطبعه الحیدریه.

۱۰.حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، (۱۴۲۱ق)، مختصر بصائر الدرجات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۱.حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام ، چاپ اول.

۱۲.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳.صفار قمی، محمد بن حسن (معروف به ابن فروخ)، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

۱۴.طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تحقیق: سیدحسن موسوی خرسان، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۱۵.______________، (۱۳۸۱ق)، رجال الطوسی، نجف، حیدریه.

۱۶.طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.

۱۷.عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الإمام الرضا علیه السلام ، مشهد، مرکز البحوث لآستان القدس الرضوی.

۱۸.علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الأقوال فی معرفهٔ الرجال، تحقیق: جواد القیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.

۱۹.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعه العلمیه.

۲۰.قطب الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبه الله، (۱۴۰۷ق)، الدعوات، قم، مؤسّسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف .

۲۱.________________، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف .

۲۲.کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، رجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد.

۲۳.کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفّاری، تهران، دار الکتب الإسلامیّه.

۲۴.کوفی، فرات بن إبراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر الفرات الکوفی، تحقیق: محمد الکاظم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۵.مازندرانی، مولی محمد صالح، (۱۴۲۱ق)، شرح اُصول الکافی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۲۶.مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۶۳)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۲۷.________________، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

آموزههای تعبدی در اندیشهٔ کلامی شیخ مفید؛ ماهیت، مبانی و روش فهم/ علی راد _ معصومه رضوانی

اشاره

علی راد(۱)

معصومه رضوانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۷

چکیده

آموزههـای تعبـدی در حوزهٔ اعتقـادات، باورهـایی است که عقل انسان به تنهایی توان کشف و اثبات آنها را نـدارد. از این رو تنهـا منبع اصـلی این اعتقـادات، وحی و نقـل معتبر دینی است. آموزههـای تعبـدی حضور پررنگی در باورهای شـیعی دارنـد و حجم گستردهای از جزئیات توحیـد، نبوت، امامت و معاد را عرضه کردهانـد. فهم آموزههای تعبـدی که شامل مرحلـهٔ اخـذ و کشف و مرحلـهٔ تبیین و تفسـیر است، میان متکلمان شـیعی محل اختلاف بوده است؛ برخی روش تعبد و تسـلیم را در قبال آنها در پیش گرفته و برخی روش تعقل و تـدبر را پیشـنهاد دادهانـد. در این میان، شـیخ مفید تلاش میکند با اتخاذ مبانی «نیازمندی عقل به نقل» و «اکتسابی بودن معرفت دینی» روشـی میان نقلگرایی و عقلگرایی اتخاذ کند؛ به این صورت که در مرحلهٔ کشف این آموزهها، تسلیم شدن وی نسبت به نقل، پس از سنجش و ارزیابی عقل است و در مرحلهٔ فهم نیز از هر دو منبع عقل و نقل برای تفسیر آموزهها استفاده میکند. پژوهش حاضـر این نتیجه را به دست می دهد که با توجه به نحوهٔ اسـتفادهٔ شیخ از منابع، روش او به سمت روش تعقل و تدبر و استفادهٔ حداکثری از عقل، تمایل بیشتری دارد.

واژگان کلیدی

آموزههای تعبدی، روش متکلمان، خردگریز، خردستیز، شیخ مفید.

ص:۲۵

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (Ali.rad@ut.ac.ir).

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران (Rezvani.m۹۲@ut.ac.ir).

طرح مسئله

تفکیـک آموزههـای اعتقـادی دین به «تعبـدی و غیرتعبـدی» در نگاه متکلمان متقـدم، آن گونه که در نگاه معاصـران مشـهود است، وجود ندارد. اکثر آنان واژهٔ «تعبد» را بیشتر به همان معنای لغوی، یعنی مطلق سـرسپردگی و تسلیم (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۹۰۴) در برابر آموزهها و دسـتورات شـرع در نظر گرفتهاند (شـریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۴)؛ اما در نگاه معاصـرین، «تعبـد» در مقابل «تعقل» به کار رفته (مطهری، بی تا، ۱: ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶۷؛ ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۴) و «متون اعتقـادی تعبـدی» در مقابـل «متون اعتقـادی ارشادی» تعریف شـده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۵۲؛ برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۷_۳۸). متون ارشـادی، متونی است که نقش آنهـا ارشـاد به حکم عقل و تأییـد آن است. پیشـفرض این تعریف آن است که موضوع و محتوای این متون، مسـائلی است که عقـل آدمی به صورت مسـتقل و پیش از آمـدن وحی، قـادر به ادراک و اثبـات آنهاست. متون حاکی از اثبات صانع در زمرهٔ متون ارشادی قرار میگیرنـد. در تعریف «نقل تعبـدی» نیز گفتهاند که عقل انسان به صورت مسـتقل توان کشف و اثبـات آموزههای موجود در آن را نـدارد و تنها پس از آمـدن وحی است که از آن آموزهها آگاه

میشود. آنچه دربارهٔ جزئیات معاد و حوادث پس از مرگ وارد شده، نمونهای از متون تعبدی به شـمار میرود (برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۷_۳۸).

از آن جا که آموزههای تعبـدی در قالب متون دینی مطرح شدهاند، بر سـر چگونگی فهم این متون و منابعی که برای فهم آنها بایـد به خـدمت گرفته شود، میان اندیشـمندان اختلاف است. برخی، روش صـحیح فهم این نصوص را روش تعبد و تسـلیم در برابر سمع در نظر میگیرند. این روش بر این اساس سامان یافته است که نمیتوان بر اساس ادراکات مستقل عقل، این نصوص را فهمیـد و قضاوت کرد، بلکه سـخن وحی را بایـد از روی تعبد و تسـلیم بدون دخالت دادن عقل، تصدیق نمود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۴۱_۴۴). اما برخی دیگر از اندیشـمندان علی رغم اذعان به عـدم توانایی انسان در کشف محتوای آنها، تصـدیق آنها را امری میداننـد که بایـد از روی تحقیق و تـدبر انجـام شود. این گروه بر کـاربست ادراکـات مسـتقل عقـل در فهم آموزههای تعبـدی و سـنجش و توضـیح آنها در چارچوب ادراکات عقل، تأکیـد دارند (مطهری، بی تا، ۴: ۶۳۸_۶۳۹). از آن جـا که در فرایند فهم کلام و متن، رسـیدن به مراد اصـلی گوینده شـرط اساسی صحت فهم است، اتخاذ روش فهم مناسب که ما را به این هـدف برساند، بسـیار مهم است. اتخاذ هر یک از روشـهای مزبور در فهم نصوص تعبدی، به نتایج و برداشـتهای مختلفی منجر میشود که باید از لحاظ کاشفیت از مراد متکلم، مورد ارزیابی قرار گیرند.

ص:۲۶

در طول تاریخ، متکلمان امامیه با روشهای گوناگون به فهم آموزههای تعبدی اقدام کرده و به برداشتهای گوناگونی دست یافتهاند. شیخ مفید یکی از برجستهترین متکلمان مدرسهٔ بغداد است که آرای او، سایر متکلمان این مدرسه را تحت تأثیر قرار داده. وی متکلمی است که هم به روش نصگرایانهٔ متکلمان قم همچون شیخ صدوق توجه دارد و هم با رویکرد عقلگرایانهٔ مکتب اعتزال، مواجه است (ر.ك: مکدرموت، ۱۳۷۲ : ۶۹_۸۴؛ بارانی، ۱۳۹۲ : ۱۳۷_۱۵۷). شیخ مفید به عنوان متکلم امامیمذهب، از سویی با انبوهی از آموزههای اعتقادی تعبدی مواجه است که جز از طریق اخبار معصومان علیهم السلام راهی برای دست یابی به آن نیست و از سوی دیگر ناگزیر است از این آموزهها در مقابل عقل گرایی معتزله دفاع کند. برآیند این کشمکش، خود را در چگونگی مواجههٔ شیخ با نصوص تعبدی به وضوح نشان میدهد. از این رو، پرداختن به دیدگاه وی به عنوان نمایندهٔ مدرسهٔ بغداد مهم است، زیرا اولاً، تا حدودی روش متکلمان این مدرسه را برای نزدیک شدن به مراد حقیقی نصوص تعبدی ارائه میدهد و ثانیاً، مدل و الگویی از جانب آنان برای برونرفت از تقابل عقل و نقل و ایجاد تعامل میان این دو منبع معرفت در جریان کسب معرفت دینی پیشنهاد میدهد.

به همین دلیل، ما در این تحقیق به روش توصیفی _ تحلیلی تلاش کردهایم ابتدا تصور و تعریف او را از آموزههای تعبدی جویا شویم و سپس به شناسایی روش فهم وی از این آموزهها، از طریق بررسی مبانی و روشهای بهرهبرداری از منابعی که برای فهم اختیار کرده است، بپردازیم. از این رو، این تحقیق بر اساس پاسخ به سؤالات زیر سامان یافته است:

۱. تعریف شیخ مفید از نصوص تعبدی چیست؟

۲. مبانی تأثیرگذار بر روش فهم شیخ از نصوص تعبدی کدام است؟

۳. با توجه به تصوری که شیخ از نصوص تعبدی در ذهن دارد و با توجه به مبانی خود، چه روشی را برای فهم این آموزهها در پیش میگیرد؟

تاکنون بیشترِ آثاری که دربارهٔ شیخ مفید و متکلمان بغداد به رشتهٔ تحریر درآمده، اغلب در تبیین اندیشههای کلامی آنها بوده و کمتر به روش فهم آنها از نصوص دینی پرداخته شده است. کتابهایی همچون اندیشههای کلامی شیخ مفید، نوشتهٔ «مارتین مکدرموت» از این قبیل است. از جمله تحقیقاتی که دربارهٔ روش شیخ انجام شده، مقالهٔ «منهج الشیخ المفید فی البحث و التحقیق» نوشتهٔ ابراهیم انصاری زنجانی است که به طور کلی به روش کلامی شیخ پرداخته و در خلال آن، به روش فهم شیخ مفید از نصوص تعبدی نیز، اشاراتی داشته است. مقالاتی نیز در زمینهٔ مبانی شیخ مفید، بهویژه تبیین جایگاه عقل و نقل در منظر او، تألیف شده

است که بـاز متعرض روش فهم شـیخ از نصوص دینی نشدهانـد. مقالاـتی همچون «مقام عقل در اندیشـۀ شـیخ مفیـد» نگاشـتۀ محسن کدیور، از جملۀ این مقالات است.

آنچه این تحقیق را از سایر پژوهشها در این عرصه متمایز میکند اولاً، تمرکز آن بر رویکرد شیخ مفید دربارۀ آموزههای تعبدی و جـامعیت دامنـۀ پژوهش در این حوزه است و ثانیـاً، توصـیف و تحلیل روش مواجهـۀ وی با این آموزههاست که به اسـتخراج دیـدگاه او دربارۀ ماهیت این آموزه ها ، مبانی، منابع و روش فهم او از آنها منجر میشود و در نهایت، روش تعامل عقل و وحی را در این عرصه از منظر او به نمایش میگذارد.

تعریف مفاهیم

اشاره

در ابتدا لازم است، مفاهیم کلیدی بهکاررفته در این تحقیق تعریف شود:

مبانی

منظور از «مبـانی»، اصول و پیشفرضـهایی است که فهمنـده آنها را در فهم متن، مسلّم فرض میکنـد و فهم خود را بر اساس آن استوار میسازد. روش فهم به شدت از مبانی فهمنده متأثر است. در حقیقت این مبانی است که منابع، ابزارها و فرایندهایی را که برای فهم بایـد طی شـود، تعیین میکنـد (راد، ۱۳۹۰: ۲۹). به عبـارت دیگر مبـانی، به سـان طرح اولیهـای است که ساختار کلی روش فهمنده را مشخص میسازد. از این رو پرداختن به مبانی، اولین مرحله از فرایند شناسایی روش است.

روش فهم

غالبـاً روش فهم را چگـونگی بهرهگیری از منـابع و مسـتنداتی که برای کشـف مراد و منظـور متن مـورد اسـتفاده قرار میگیرد، تعریف کردهانـد (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ شاکر، ۱۳۸۹: ۴۶). همـان گونه که اشاره شـد، روش فهم به شـدت تحت تأثیر مبـانی است، به گونهـای که منابع فهم و روشـهای بهرهگیری از آنها را تعیین میکنـد. بر این اساس، در نظر ما «مبانی» و «منابع» نیز در اتخـاذ «روش فهم» دخالت دارد و پیجویی روش فهم طی مراحل کشف مبانی، منابع فهم و روشـهای بهرهگیری از منابع انجامپـذیر است که تحقیق حاضـر نیز بر همین اسـاس سامـان یافته است؛ اما پیش از وارد شـدن به این بحث، بررسـی ماهیت و چیستی آموزههای تعبدی از منظر شیخ مفید ضروری است.

۱. ماهیت آموزههای تعبدی در نگرۀ شیخ مفید

گفته شـد، «آموزۀ تعبـدی» آموزهـای است که نقـل، تنهـا منبع ارائهدهنـدۀ اصل موضوع آن است و عقل به صورت مسـتقل و جدای از نقل، توانایی کشف و تصدیق آنها را ندارد. با کنکاش

در آثار شیخ مفید میتوان به برخی عبارات از وی دست یافت که بر تعریف ما از «آموزهٔ تعبدی» تطبیق میکند. شیخ دربارهٔ برخی آموزهها همچون عذاب قبر، اعراف و... بیان میکند: «راه اثبات این آموزهها تنها از طریق سمع است نه عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷_۶۸) و خداوند به حقیقت آنها داناتر است» (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷).

شیخ مفید هم چنین از یک سری آموزههای دیگر یاد میکند که راه اثبات آنها نیز تنها از طریق سمع است و عقل و قیاس نه تنها آن را اثبات نمیکند، بلکه به دلیل تعارض، حکم به سلب و نفی آن نیز میدهد و شیخ تصریح میکند اگر سمع وارد نشده بود، من به این امور معتقد نمیشدم (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). برای مثال، وی آموزههایی همچون «سمیع» و «بصیر» و «مرید» بودن خداوند را به دلیل تعارض با ادراکات عقل، از طریق عقل و قیاس قابل اثبات نمیداند و آنها را تنها از جهت اتباع و تسلیم از سمع پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۵۳ و ۵۴).

بر اساس آنچه از شیخ مفید بیان شد، شاید بتوان آموزههای خردگریز و خردستیز را از مصادیق تعریف شیخ مفید برشمرد. منظور از آموزههای خردگریز آموزههایی است که عقل به تنهایی و پیش از آمدن وحی در تأیید یا ردّ آنها هیچ قضاوت و اظهار نظری ندارد؛ حتی

نمیتواند آنها را تصور کند (مانند جزئیات مربوط به قیامت)، و این تعریفی است که با آنچه شیخ در تعریف نصوص تعبدی دستهٔ اول بیان میکند، مطابق است. آموزههای خردستیز نیز آموزههایی است که ظاهر آن ها مخالف یافتههای مستقل عقل است؛ مانند متون حاکی از دست و وجه داشتن خداوند. این آموزهها از آن جهت جزء نصوص تعبدی قرار میگیرد که عقل تنها پس از مواجههٔ با نقل از اموری مخالف و ناسازگار با یافتههای خود آگاه میشود و پس از این مواجهه است که برای رفع تعارض در پی چارهجویی برمیآید. همان گونه که ملاحظه میشود، میتوان این تعریف را با تعریفی که شیخ از نصوص تعبدی دستهٔ دوم ارائه میدهد، منطبق دانست.

پس از کشف دیدگاه شیخ مفید دربارهٔ ماهیت آموزههای تعبدی، باید دید وی متوی حاکی از این آموزهها را چگونه و به چه روشی فهمیده است؟ و همان گونه که پیش تر نیز اشاره شد، جست وجوی مبانی، نخستین مرحله از شناسایی این روش است.

۲. مبانی فهم

اشاره

مهمترین مبانی شیخ مفید که بر فهم او از نصوص دینی تأثیر داشته، به قرار زیر است:

۱_۲. اکتسابی بودن معرفت دینی

نظام معرفتشناسی شیخ مفید در حوزهٔ دین، بر اساس نظریهٔ «اکتسابی بودن معرفت» استوار است. در نگاه او، «معرفت اکتسابی» معرفتی است که از طریق قیاس و استدلال حاصل میشود، بر خلاف «معرفت اضطراری» که به صورت بیواسطه و بینیاز از استدلال و به صورت ابتدایی حاصل میشود و معارفی همچون معارف حسی را در بر میگیرد. شیخ مفید تأکید دارد معارف مربوط به دین، اعم از شناخت خدا، پیامبران و نیز قضاوت دربارهٔ حقانیت ادیان باید بر اساس معرفت اکتسابی و از طریق قیاس و استدلال حاصل آید و تمسک به معرفت اضطراری و کنار گذاشتن تعقل در این عرصه جایز نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۸_۸۹ و ۶۱).

به همین دلیل، شیخ قائل به وجوب نظر شده و کسانی را که از روی تقلید، دین داری

میورزند مستحق خلود در جهنم میداند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۲). شیخ مفید «نظر» را به معنای کاربرد عقل در دست یابی به مجهول به وسیلهٔ اعتبار کردن معلومی که حاضر است و بر مجهول دلالت دارد، تعریف میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱). بر همین اساس، وی معرفت فطری را که لازمهاش افاضهٔ معرفت توحیدی از جانب خدا به انسان است، قبول ندارد و مراد حقیقی نصوص حاکی از فطرت توحیدی انسان را این میداند که بشر خلق شده تا معرفت خدا را با دلیل عقلی کسب کند، نه این که توحید در سرشت او خلق شده و او با این معرفت به دنیا آمده باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰_۶۱).

اتخاذ چنین مبنایی، خود به خود به اعتبار و نقش فزایندهٔ عقل، به عنوان منبع معرفت، بهویژه در عرصهٔ معرفت دینی منجر خواهد شد. ما در ادامه، این مسئله را به عنوان دومین مبنای شیخ مفید، بررسی خواهیم کرد.

۲_۲. اعتبار و کارآمدی عقل در عرصهٔ معرفت دینی

باید گفت، سخن شیخ در حوزهٔ تعریف عقل، محدود به بیان کارکردهای آن است و او متعرض بحث وجودشناسی نشده؛ لذا پاسخ این پرسش که آیا عقل قوهای از قوای انسانی است یا مجموعهای از علوم و معارف، از بیانات او قابل برداشت نیست. آنچه به صراحت از بیانات شیخ برمیآید این است که وی عقل را هم دارای کارکرد نظری میداند و هم کارکرد عملی. کارکرد نظری آن همان تفکر و تدبر است که از طریق کشف و استنباط امور مجهول و غایب به وسیلهٔ دلالت امور معلوم و حاضر انجام میشود (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱) و کارکرد عملی آن نیز بازداشتن فرد از قبایح و زشتی هاست. (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۲).

شرط اساسی پذیرش نظریهٔ معرفت اکتسابی، قائل بودن به اعتبار عقل به عنوان اولین منبع معرفت دینی است؛ امری که در نظام معرفتی شیخ و در عملکرد او جلوههای فراوان دارد، آن قدر که بهکارگیری عقل را به تنهایی برای شناخت خدا و نزدیکی به او کافی میداند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۳) و موافقت با عقل را از شروط اساسی پذیرش اخبار صادرشده از ناحیهٔ دین در نظر میگیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹).

شیخ مفید در استنباط و شرح و تبیین آموزههای اعتقادی، در موارد متعدد، دیدگاههای خود را به ادلهٔ عقلی در کنار ادلهٔ سمعی مستند میسازد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۶۱ و ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۷) و تأکید میکند در صورت شهادت عقل حتی اگر در موردی خبری هم وارد نشده بود، استنباط عقل به تنهایی حجت است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۹۷ و ۱۰۲). شیخ مفید حتی برخی معارف مستقل عقل را در جهت تأیید و تأکید محتوای سمع میپذیرد و استفاده میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۲) و بسیاری از دیدگاههای مخالف را با اقامهٔ استدلال و براهین عقلی رد میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴؛ ۱۴۱۳ق: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱). این موارد، جایگاه والا و کارکرد گستردهٔ عقل و ادراکات آن را نزد شیخ مفید به خوبی نشان میدهد. اما در عرصهٔ معرفت دینی، هر چقدر هم که عقل حضور قدرتمندی داشته باشد، اما در نهایت نمیتوان از منبع نقل چشمپوشی کرد. عقل پس از اثبات حقانیت وحی، خود به خود آنچه را که از ناحیهٔ وحی و دین صادر شده است نیز اعتبار میبخشد و آن را به عنوان یکی دیگر از منابع معرفت دینی معرفی میکند. با این بیان باید دید، شیخ جایگاه نقل را در عرصهٔ معرفت دینی چگونه ترسیم میکند.

۳_۲. اعتبار و کارآمدی نقل در عرصهٔ معرفت دینی

عمدهترین منبع نقلی شیخ مفید قرآن، سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و اقوال ائمه علیهم السلام است و خود شیخ مفید از آنها تعبیر به «سمع» میکند. در نگاه شیخ، این منبع، اعتبار خود را از طریق عقل دریافت می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ش): ۲۸). شیخ مفید در اوائل المقالات سخنی دارد که به خوبی جایگاه نقل را در منظر او نشان میدهد. در آن جا شیخ میگوید: «امامیه اتفاق کردهاند بر این که عقل در علم و آگاهی و نتایجش به سمع نیازمند است و از سمع جداییپذیر نیست، زیرا این سمع است که به عقل آموزش میدهد چگونه استدلال کند. و نیز در آغاز و ابتدای تکلیف ناگزیر باید رسول و نبی از جانب خدا ارسال شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴). این سخنِ شیخ از پیوند استوار عقل و نقل و نیاز دائمی عقل به نقل در فرایندهای عقلانی اش حکایت

دارد. از این سخن شیخ برمیآید که در عرصهٔ معرفت دینی، نقل، منبع اصیل معرفت و عقل منبع درجهٔ دوم است که اعتبار خویش را به واسطهٔ نقل به دست میآورد. اگر چنین باشد، باید گفت این مبنا با نظریهٔ «معرفت اکتسابی» که بر اعتبار و استفادهٔ حداکثری از عقل استوار است، در تعارض است. گمانهزنیهای فراوانی برای رفع این تعارض از سوی اندیشمندان مختلف صورت گرفته است (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲ : ۸۳؛ کدیور، ۱۳۷۱_۱۳۷۲ : ۳۳؛ سبحانی، ۱۳۷۴ : ۲۲۲)، اما برآیند این گمانهزنیها با توجه به دیگر مبانی و نیز عملکرد شیخ چنین است که در نظام معرفتی او، عقل و نقل هر دو منبع مستقل معرفت دینی به شمار میروند. البته شیخ همواره کوشیده تا استفادهٔ متعادل از این دو را در دستور کار خود قرار دهد، آنچنان که به دلیل اهتمام در حفظ و دفاع از دین، شیخ از سویی سعی کرده با بیان نیازمندی عقل به سمع اولاً، عقل را از مسیر خطا بازدارد و ثانیاً، او را از خواب غفلت و ناآگاهی بیدار سازد و از سوی دیگر با کاربست عقل در اثبات و تبیین مفاد سمع، تا آن جا که میتواند عقل را در چارچوب اندیشهٔ سمع به خدمت بگیرد و استدلالپذیری و معقولیت آن را به اثبات رساند.

به همین دلیل است که شیخ، به دفاع عقلانی از محتوای نصوص امامیه میپردازد؛ به گونهای که آموزههایی همچون «رجعت» و «بداء» را علی رغم تصریح به این که از جهت عقل و قیاس قابل اثبات نیستند، تنها به این دلیل که از جانب سمع وارد شده میپذیرد و از آنها دفاع میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶ و ۸۰). و از سوی دیگر با طرح نظریهٔ «اکتسابی بودن علم به صحت اخبار» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و کاربست معیار «موافقت با ادراکات عقل» برای سنجش نقل (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، رویکرد حشویه و ظاهرگرایان را که بدون تفکر و تعقل و تنها از روی تقلید، تسلیم ظواهر الفاظ بودند، محکوم میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۴۹_۱۵۰).

حال با توجه به این مبانی، باید دید شیخ در عرصهٔ فهم آموزههای تعبدی چه روشی را در پیش میگیرد. پی گیری روش وی طی دو مرحلهٔ بررسی «منابع فهم» و «روشهای بهرهگیری از منابع فهم» انجامپذیر است.

۳. منابع فهم

شاید بتوان گفت حوزهٔ آموزههای تعبدی، تنها حوزهای است که در آن مسئلهٔ نیازمندی عقل به نقل، آن گونه که شیخ در مبانی معرفت شناختی خود مد نظر دارد، به صورت بسیار روشن و واضح قابل مشاهده است. آموزههای تعبدی، به وضوح بیان گر ناتوانی و عدم

ص:۳۲

خودبسندگی عقل در کسب همهٔ معارف دین است. در آثار شیخ مفید به وضوح میتوان احترام والا و اذعان و تسلیم او را نسبت به این آموزهها و متون حاکی از آنها مشاهده کرد؛ احترام و تسلیمی که با اقرار به ناتوانی عقل، همراه است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۶۸ و ۸۰).

اما شیخ مفید متکلمی است که به اکتسابی بودن معرفت دینی معتقد است و همین امر موجب میشود، نتواند عقل را نادیده بگیرد. هنگامی که شیخ اکتسابی بودن معرفت را به حوزهٔ نقل نیز سرایت میدهد و بیان میکند: «طریق علم به صحت تمام اخبار، اکتساب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و سخن خود را به صورت عام و مطلق دربارهٔ همهٔ اخبار و در همهٔ زمینهها بیان میکند و از سوی دیگر، معیار «موافقت با عقل» را برای سنجش نقل مطرح میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، این به خوبی گویای این مطلب است که شیخ در هیچ حوزهای از معارف دین، حتی در حوزهٔ سمعیات و تعبدیات نیز اعتقادی به تعطیلی عقل ندارد و هم چنان بر کاربست عقل به عنوان منبع معرفت تأکید میکند.

حال باید دید شیخ چگونه نظریهٔ اکتسابی بودن معرفت و شأن منبعی عقل را در فهم آموزههای تعبدی که نقل، منبع و سکاندار اصلی است، در عمل نشان می دهد. کشف این موضوع، هم روش شیخ مفید را در فهم متون تعبدی ارائه میدهد و هم مدل تعامل عقل و نقل را در این حوزه، از منظر وی به نمایش میگذارد. ما این مسئله را با جست وجوی روش فهم شیخ مفید پی گیری خواهیم کرد.

۴. روش فهم

اشاره

روش فهم شیخ مفید از آموزههای تعبدی، در قالب چگونگی بهرهگیری او از منابع عقل و نقل در دو حوزهٔ آموزههای خردگریز و خردستیز قابل تحقیق است.

۴_۱. روش استفاده از منابع در فهم آموزههای خردگریز

اشاره

در فهم آموزههای خردگریز پیشبینی این است که نقل، منبع اصلی فهم باشد، زیرا پیشفرض این است که عقل، پیش از آمدن وحی هیچ تصوری از این آموزهها ندارد و نمیتواند در تأیید یا ردّ آنها سخن بگوید. حال باید دید شیخ در این زمینه چگونه عمل میکند و آیا پیشبینی ما دربارهٔ عملکرد او صحیح خواهد بود یا خیر.

۴_۱_۱. روش بهره گیری از نقل

اشاره

روش مراجعه و استفادهٔ شیخ از این منبع، در قالب مؤلفه ها و مراحل ذیل قابل توصیف است:

ص:۳۳

اکتشاف:

شیخ مفید بسیاری از آموزه های تعبدی را بر اساس دلالت ظاهری آیات و روایات، کشف کرده و معتقد شده است؛ برای مثال، وی طریق علم به عذاب و یا پاداش مردگان در قبر را تنها آیات و روایات می داند و با استناد به سخنان ائمه علیهم السلام ، تنها کافر محض و مؤمن محض را شامل این عذاب و پاداش معرفی می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۶۲_۶۳) و نیز از برخی آیات قرآن آموزۀ «خلود» را استنباط می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۸_۱۱۹). وی در مورد برخی آموزه ها از جمله علم ائمه علیهم السلام به ضمائر و بواطن برخی بندگان و اخبار کائنات، بیان می کند: «برخورداری امام از این نوع علم، از نظر عقل واجب نیست، ولی از نظر سمع واجب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷). وی اظهار نظر دربارۀ برتر بودن یا نبودن ائمه علیهم السلام بر انبیای گذشته را نیز امری می داند که عقل دربارۀ آن ساکت است و تنها راهی که موجب شده شیخ، قول برتری ائمه علیهم السلام نسبت به سایر انبیا غیر از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم را بپذیرد، اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام و آیات قرآن بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۱). رؤیت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و ائمه علیهم السلام توسط محتضرین به هنگام مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۳)، رجعت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۸) و موجود بودن بهشت و جهنم در حال حاضر (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۴) از دیگر اعتقاداتی است که شیخ دلیل باور و پذیرش آن ها را سمع دانسته است.

استنباط:

در این مقام، شیخ طی فرایند قرینه یابی و جامع نگری، نصوص گوناگونِ مرتبط با یک آموزۀ تعبدی را گرد هم می آورد و سعی می کند از مفاد مجموع آن ها به فهمی واحد و سازگار دست یابد. استفادۀ از نصوص به عنوان دلیل و مؤید فهم و یا به کارگیری آن ها در جهت شرح و بسط آموزه، مبیّن چنین فرایندی است.

برای مثال، شیخ موحد بودن پدران پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را از آیات قرآن استنباط می کند. وی از آیۀ «الَّذِی یَراکَ حِینَ تَقُومُ وَ تَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِینَ» (شعرا: ۲۱۸_۲۱۹) و از عبارت «تَقلُّبَکَ فِی السَّاجِدینَ» انتقال پیامبر در اصلاب موحدین را نتیجه می گیرد و روایتی از پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را که در آن فرموده است: «پیوسته از اصلاب طاهر به ارحام مطهره در انتقال بودم تا این که خداوند مرا به این عالم خارج کرد»، به ضمیمۀ آیۀ «إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ» (توبه: ۲۸) را به عنوان دلیل برداشت خود ذکر می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۳۹).

شیخ آموزۀ «رجعت» را نیز با استفاده از روایات استنباط می کند و آن را چنین توضیح می دهد که خداوند قومی از امت اسلام را بعد از مرگشان، پیش از قیامت زنده می کند. وی برای تأیید فهم خود با استفاده از آیات قرآن، از دو حشر عام و خاص نام می برد که آیۀ «وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» (کهف: ۴۷) بر «حشر عام» یا اکبر یا همان قیامت دلالت می کند و آیۀ «وَ

يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ٨٣) و نیز آیهٔ «رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ١١) بر «حشر خاص» یا همان رجعت دلالت دارد (مفید، ١٤١٣ق (هـ): ٣٢_٣٣).

علاوه بر این، شیخ از آیات و روایات برای کشف جزئیات آموزه های تعبدی فراوان بهره می گیرد و با استناد به نصوص، اطلاعات تفصیلی قابل توجهی دربارهٔ آموزه ها ارائه می دهد. شواهد این امر را در مباحثی همچون توصیف مرگ (مفید، ١٤١٣ق (د): ٩٤_٩٧)، صراط (مفید، ١٤١٣ق (د): ١٠٨_١١١)، کیفیت عذاب قبر (مفید، ١٤١٣ق (هـ): ٦٣_٦٤)، حیات ائمه علیهم السلام بعد از مرگ (مفید، ١٤١٣ق (الف): ٧٢_٧٣)، رجعت (مفید، ١٤١٣ق (الف): ٧٨) و... به وضوح می توان مشاهده کرد.

نکتهٔ حایز اهمیت در عملکرد شیخ آن است که وی گرچه اکثر این آموزه ها را از سر تسلیم و تعبد نسبت به سمع می پذیرد (مفید، ١٤١٣ق (د): ١٠٧)، اما اساسی ترین شرط وی برای پذیرش، حصول «قطع» نسبت به نصوص است (مفید، ١٤١٣ق (ج): ٢٤). در موارد متعددی، ذیل آموزه هایی که پیش تر ذکر شد، شیخ تصریح می کند که این آموزه ها را به دلیل قطع به اخبار پذیرفته است (مفید، ١٤١٣ق (الف): ٦٧_٦٨)، و هم چنین برخی روایات را به دلیل آن که بدان ها قطع و یقین پیدا نکرده، کنار گذاشته است (مفید، ١٤١٣ق (د): ٧٨).

وی «یقین آور» بودن نصوص تعبدی را منوط به دو شرط اساسی می داند: ١. مضمون اخبار به یکدیگر نزدیک باشد و به اختلاف و تشتت در محتوا دچار نباشند؛ ٢. استحالهٔ عقلی نداشته باشند (مفید، ١٤١٣ق (د): ١٠٠_١٠١). با توجه به ماهیت آموزه های تعبدی خردگریز، اتخاذ این دو ضابطه از سوی شیخ، امری کاملاً ـ معقول به نظر می رسد، زیرا در شرایطی که منبعی غیر از نص موجود نیست و عقل توانایی قضاوت دربارهٔ وجود یا عدم امری را ندارد، شیخ از طریق پای بندی به این دو معیار در صدد است نشان دهد هر آموزهٔ تعبدی را به صرف این که از ناحیهٔ سمع رسیده، نمی توان به دین نسبت داد و این مبیّن رویکرد انتقادی شیخ مفید به نصوصِ حاکی از آموزه های تعبدی است که خود برآمده از نگاه اکتسابی و عقلانی وی به آموزه های دینی است. به همین دلیل بر خلاف انتظار شاهدیم، شیخ، عقل را نیز به عنوان یکی از منابع اصلی فهم آموزه های خردگریز در نظر می گیرد.

٢_١_٤. روش بهره گیری از عقل

اشاره

روش های بهره گیری شیخ از عقل را در فهم آموزه های خردگریز، بر اساس مراحل ذیل می توان توضیح داد:

احراز سازگاری نقل با احکام عقل:

: به نظر می رسد یکی از اقدامات اساسی شیخ در فرایند فهم نصوص تعبدی، سنجش محتوای نقل با ادراکات مستقل عقل و احراز عدم تعارض آن هاست. به همین دلیل در فهم برخی نصوص خردگریز همچون «اعراف» شاهدیم شیخ با وجود اذعان به این که خدا از حقیقت آن ها آگاه تر است، بیان می کند: همین مقدار هم که از این نصوص فهمیده می شود، نزد عقل جایز است؛ از این رو مانعی نیز برای پذیرش آن ها متصور نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷). هم چنین در بحث از این که آیا ائمه علیهم السلام کلام ملائکه را می شنوند یا خیر، شیخ مفید با استناد به این که این مطلب نزد عقل جایز است، محتوای روایاتی را که در این باره آمده اثبات می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۹_۷۰).

استنباط آموزهٔ تعبدی:

شیخ در موارد متعدد، مقدمات عقلی را به مقدمات نقلی ضمیمه کرده و به نتیجهٔ جدیدی دست یافته یا لازمی از لوازم معنای متن را استنباط کرده است؛ برای مثال در بحث سؤال و جواب در قبر، شیخ با استناد به روایات، پرسش از مردگان را در قبر مسلّم می گیرد و سپس با ضمیمه کردن این مقدمهٔ عقلی که سؤال از مرده و کسب خبر از جماد محال است، نتیجه می گیرد به هنگام سؤال و جواب در قبر، حیات به بدن مردگان بازمی گردد. و خود او نیز اذعان می کند راه علم به سؤال و جواب در قبر، سمع و راه علم به بازگشت حیات به بدن مردگان، عقل است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۲).

هم چنین در تفسیر آیهٔ «تطهیر» بیان می کند: «اذهاب رجس» بدین معنا نیست که این ناپاکی پیش تر در اهل بیت علیهم السلام محقق بوده و بعد خداوند ارادهٔ از بین بردن آن را کرده است، بلکه «اذهاب» در حقیقت به معنای «صرف» و «منع» از چیزی است که هنوز بر انسان وارد نشده؛ از این رو، منظور از «اذهاب رجس» در اهل بیت علیهم السلام آن است که خداوند مانع وقوع ناپاکی و گناهان در وجود آنان شده است، و عاملی که این بازدارندگی را ایجاد کرده، همان «عصمت» است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۲۶_۲۷). در این جا می بینیم شیخ با موشکافی ها و کنکاش های عقلی از محتوای آیه، عصمت را نتیجه گرفته و لوازم معنای آیه را استنباط کرده است.

شفاف سازی آموزهٔ تعبدی:

با این که شیخ دربارهٔ نصوص تعبدی خردگریز اعتراف می کند تنها خداوند عالم به حقیقت محتوای این نصوص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۷)، اما کوشیده تا آن جا که می تواند با کمک عقل، زوایای پنهان مباحث تعبدی را که روایات بدان تصریح نکرده اند، روشن سازد؛ برای مثال، وی در بحث «سؤال و جواب در قبر» بیان می کند: هدف از نزول دو ملک برای سؤال و جواب در قبر، آن است که بعد از مرگ، فرشتگان عذاب و نعمت بر انسان نازل می شوند و آن ها تنها از طریق ملائکهٔ سؤال و جواب آگاه می شوند که کدام شخص

به سؤالات، پاسخی درخور عقاب داده تا او را عذاب کنند و کدام شخص به سؤالات، پاسخی درخور نعمت و ثواب داده تا او را ثواب دهند (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۰_۱۰۲). از سوی دیگر، همان طور که پیش تر هم بیان شد، شیخ به دلالت عقلی، نتیجه می گیرد لازمهٔ پاسخ گو بودن در برابر سؤالات فرشتگان و تحمل عقاب و برخورداری از ثواب در قبر، زنده شدن مردگان است. شیخ این امر را با کمک مفهوم «روح» که آن را «جوهر بسیط» می خواند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۶۵)، توجیه کرده و بیان می کند خداوند در قبر جسمی غیر از جسم دنیوی، اما شبیه آن را برای انسان می آفریند که نعمت و عذاب جسمانی در قبر را می چشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷). بنابراین می بینیم شیخ در این مبحث، با کمک عقل، هم غرض از آن را تبیین می کند و هم چگونگی وقوع آن را توصیف و جزئیات آن را کشف می کند.

بر اساس آنچه بیان شد، حتی در فهم نصوص تعبدی خردگریز که به نظر می رسد نقل باید منبع اصلی و اولیهٔ استنباط قرار گیرد و ادراکات مستقل عقل در این عرصه چندان مؤثر نباشد، میزان استفادهٔ شیخ از عقل گسترده است و عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان داور در روش فهم او، حضوری پررنگ دارد.

۲_۴. روش استفاده از منابع در فهم آموزه های خردستیز

اشاره

منظور از آموزه های خردستیز، آموزه هایی است که ظاهر آن ها با اصول بدیهی و نظری عقل ناسازگار می نماید و یا به عبارتی، با یک پیش فرض خاصّ عقلی، تعارض نمایی دارد. در مفهوم «خردستیز» این مطلب مقدر است که ما باید پیش تر تا اندازه ای اعتبار و حجیت برای ادراکات عقل قائل شده باشیم تا به هنگام مشاهدهٔ تعارض متون دینی با دریافت های عقل، بتوانیم حکم به خردستیز بودن آن ها بدهیم؛ به ویژه این که شیخ مفید تأکید می کند این دسته از آموزه های تعبدی را باید به گونه ای تفسیر کرد که منافاتی با ادراکات عقل نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). بنابراین اولین منبع برای فهم متون تعبدی خردستیز، عقل است.

۱_۲_۴. روش بهره گیری از عقل

اشاره

ادراکات عقل به دو دستهٔ «ادراکات بدیهی» و «ادراکات نظری» تقسیم بندی می شود. منظور از ادراکات بدیهی، قضایایی است که نیاز به اثبات و استدلال ندارند، بلکه تصور موضوع و محمول آن ها به تنهایی برای احراز صحت آن ها کافی است. اما ادراکات نظری، گزاره هایی است که باید صدق آن ها از طریق استدلال عقلی اثبات گردد و دربارهٔ آن اختلاف نظر وجود دارد

(طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۲). می توان گفت، شیخ مفید هر دو نوع ادراکات عقل را به عنوان منبع فهم متون خردستیز، اختیار کرده است.

در این تحقیق منظور ما از «ستیز و تعارض»، ستیز ذاتی و مستقر نیست که نقل با احکام عقلی تعارض جدی پیدا می کند و حتماً باید دلیل اقوی مقدم شده و دلیل ضعیف کنار گذاشته شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۸_۷۹)، بلکه ستیز و تعارض ظاهر گزاره با یک پیش فرض خاصّ عقلی است که امکان رفع آن وجود دارد. به عبارتی، ستیز ذاتی ندارد، بلکه ستیزنمایی دارد. روش های بهره گیری شیخ از منبع عقل برای فهم نصوص تعبدی خردستیز چنین است:

کشف خردستیزی آموزه: مقایسهٔ میان مفاد نقل با ادراکات عقل، دربارهٔ نصوص تعبدی خردستیز با شدت بیشتری دنبال می شود. شیخ در موارد متعدد، ناسازگاری ظاهر متن با ادراکات عقل را گوشزد کرده و برای رفع تعارض در پی چاره جویی برمی آید. به طور کلی، عمده ترین متون خردستیز از نگاه شیخ مفید عبارت است از:

۱.

. متونِ حکایت کننده از اموری که مربوط به عقلا و انسان هاست، اما به غیرعقلا نسبت داده شده؛ همچون آیهٔ ۲۱ سورهٔ حشر: «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ» (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱_۹۲) و یا آیاتی که حاکی از سخن گفتن و شهادت اعضا و جوارح انسان در قیامت است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵). این متون با ادراکات بدیهی عقل ناسازگارند و شیخ مفید نیز به خردستیز بودن آن ها تصریح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵).

۲.

متونِ حکایت کننده از صفات اراده، حبّ، رضا، غضب، سمع، بصر و... (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱_۱۶). این متون با ادراکات نظری عقل ناسازگارند، زیرا معنای ظاهری آن ها بر تحقق آن ها همراه با فعل و انفعالات درونی یا به کمک ابزارهای مادی دلالت دارد؛ از این رو، بر ذات اقدس الهی که عقل اثبات کرده واجب الوجود و غنیّ مطلق است، قابل اطلاق نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱_۱۶).

۳.

متونِ مرتبط با خلقت انسان پیش از این دنیا که عبارتند از متون حاکی از خلق ارواح پیش از اجساد و جنود مجنده بودن ارواح (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۵۲_۵۴) در عالم اشباح و اظله (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۳۷_۴۰) و خلق انسان به صورت ذری در عالم ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۴۴_۴۶). بر اساس این نصوص انسان موجود، پیش از ورود به این دنیا، در عوالمی دیگر به صورت ارواح و اظله و نیز به صورت «ذری» موجود بوده است و در آن عوالم خداوند همهٔ مردم اعم از پیامبران، مؤمنان و کافران را گرد آورده و خود را به همراه پیامبران و امامان علیهم السلام به

صورت معاینه و مشاهدهٔ حضوری معرفی کرده و از آنان بر حفظ این معرفت و ایمان به آن، میثاق گرفته است و همهٔ انسان ها نیز با گفتن لفظ «بلی» بر حفظ این پیمان، متعهد شده اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲).

شیخ مفید این متون را به دو دلیل عمدهٔ عقلی نمی پذیرد؛ یکی این که قائل است مضمون این گونه اخبار مستلزم تناسخ و انتقال ارواح انسان از بدنی به بدن دیگر است (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۴۶_۴۷). و دیگر این که معتقد است اگر انسان ها در آن عالم اقرار کرده و پیمان بسته اند، پس باید زنده، دارای روح و صاحب عقل و شعور باشند تا بتوانند این معرفت را ادراک کرده و به آن اقرار کنند و در این صورت، ما هم اکنون باید آن معرفت و آن موقف و جزئیات آن را به خاطر داشته باشیم و همه می بایست موحد می بودیم، حال آن که ما تصوری از آن عالم و معرفتِ افاضه شده در آن نداریم (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۵۳_۵۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰_۶۲).

.۴

اشاره

برخی جزئیات مربوط به قیامت که با برخی پیش فرض های کلامی و عقلی شیخ مفید در تعارض است؛ برای مثال، وی تفسیر «عقبات» به کوه های ظاهری که به نام «فرائض» نام گذاری شده است، نمی پذیرد. وی بیان می کند: منظور از «عقبه» در آیات قرآن، طبق برداشت حشویه، کوه های ظاهری نیست که به نام های واجبات و فرائض نام گذاری شده باشند و اگر انسان در انجام آن فرائض در دنیا کوتاهی کرده باشد، در قیامت در صعود از آن کوه ها با دشواری مواجه شود و اگر در انجام آن ها کوشیده باشد، در قیامت آن کوه ها را به راحتی بالا_رود. وی معتقد است، این با حکمت خداوند ناسازگار است، زیرا مقتضای حکمتش، سازگاری میان اعمال و جزای آن ها در قیامت است و این امر نیازی به آفرینش چنین کوه هایی و مکلف کردن انسان به بالا رفتن از آن ها ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲_۱۱۳).

شیخ مفید در تفسیر «میزان» در قیامت نیز بیان می کند: فهم حشویه از این آموزه که آن را ترازوهایی همچون ترازوهای دنیایی در نظر گرفته اند که اعمال به وسیلهٔ آن وزن می شود، نادرست است، زیرا از نظر شیخ اعمال، عَرَض هستند و اعراض هم قابلیت اندازه گیری ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴_۱۱۵).

رفع خردستیزی آموزه: پس از کشف خردستیزی آموزهٔ تعبدی، روش هایی که شیخ برای رفع ستیز میان عقل و نقل در پیش می گیرد به قرار زیر است:

الف. تفسیر متن خردستیز بر اساس متن خردپذیر:

در این روش، شیخ آموزهٔ به ظاهر خردستیز را می پذیرد، اما به کمک متون دیگر که محتوایشان با ادراکات عقل سازگار است، سعی می کند تعارض آن را برطرف سازد. برای مثال، شیخ ضمن پذیرش اتصاف خداوند به صفاتی همچون

اراده، رضا، غضب، سمع، بصر و... و اذعان به این که معنای ظاهری این اوصاف بر ذات باری تعالی قابل اطلاق نیست، بر طبق روایات دیگر آن ها را به فعل الهی، ثواب و عقاب و علم خداوند تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱_۱۶).

ب. جای گزینی متن خردستیز با متن غیر خردستیز:

گاه شیخ روایت خردستیز را مردود اعلام می کند، اما در مقابل، آن را با روایات دیگری که محتوایی مشابه دارد اما با عقل ناسازگاری ندارد، جای گزین می کند. برای مثال، وی به جای روایات حضور ائمه علیهم السلام در عالم اظله و اشباح، روایتی را می پذیرد که در آن آمده: خداوند، ائمه علیهم السلام را به صورت شبح ها و صورت هایی از نور آفرید تا حضرت آدم علیه السلام را از منزلت آنان نزد خود آگاه کند. از نظر او اینگونه روایات، بر خلاف روایات دستهٔ اول با عقل تعارض ندارند و به وسیلهٔ سایر آیات و روایات نیز تأیید می شوند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۳۷_۴۰). وی هم چنین انبوه روایات حاکی از اخذ ذریهٔ آدم از پشت او و اخذ میثاق از آن ها و اقرار همگانی آن ها بر ربوبیت خداوند را نمی پذیرد و تنها یک روایت را در این حوزه، قبول می کند و آن هم روایتی است که تنها حاکی از اخراج ذریهٔ آدم در قالب اجسامی ذری و بدون روح است که افق را پر می کنند تا به این واسطه، خداوند کثرت آن ها و قدرت خود بر خلق آن ها را به حضرت آدم علیه السلام نشان دهد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۴۴_۴۶).

تأویل متن خردستیز:

در اقدامی دیگر، شیخ متون خردستیز را از دلالت ظاهری خود خارج می کند و معنایی برای آن ها در نظر می گیرد که فراتر از دلالت ظاهری متن است. برای مثال، وی تعبیر به کاررفته در آیهٔ «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَیْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْیَهِ

اللَّهِ» (حشر: ۲۱) را تعبیری مجازی می داند که در صدد بیان عظمت و جلالت قرآن و شدت تأثیرگذاری آن در قلب هاست (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱_۹۲). وی همین تعبیر استعاری و مجازی بودن را دربارهٔ متون حاکی از سخن گفتن و شهادت دادن اعضا و جوارح انسان در قیامت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵) و نیز آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ «اعراف» نیز به کار می برد. وی معتقد است فهم طرف داران عالم ذر از آیه نارواست و قائل است خداوند در آیهٔ: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هذا غافِلِینَ» بر سبیل مجاز و استعاره سخن گفته و منظور آیه، حضور فرزندان آدم در همین دنیاست که خداوند آن ها را به ترتیب به این دنیا منتقل می کند و منظور از عهد و میثاق، مکلف کردن آن ها در همین دنیا بعد از اکمال عقلشان است که با مشاهدهٔ آثار صنع الهی در خودشان و در جهان اطرافشان بر ربوبیت او اقرار می کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۴۸).

همان گونه که مشاهده می شود، شیخ مفید این آیه را در جهت اثبات دیدگاه خود دربارهٔ معرفت اکتسابی تفسیر می کند.

شیخ مفید دربارهٔ «میزان» در روز قیامت و توصیف اعمال به سبکی و سنگینی نیز معتقد است در این تعبیر، معنای مجازی اراده شده که بر سنگینی و سبکی اعمال به لحاظ کثرت یا قلت ثواب دلالت می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۱۱۴_۱۱۵). وی هم چنین معتقد است تعبیر «عقبه» و «عقبات» نیز از باب تشبیه است؛ یعنی خداوند عاقبت اخروی کسی را که در انجام فرایض دنیوی اش کوتاهی کرده، از لحاظ شدت و سختی مانند کسی دانسته که به سختی از کوهی بالا می رود (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲_۱۱۳)، نه این که مراد از آن کوه های ظاهری باشد.

۲_۲_۴. روش بهره گیری از نقل

اشاره

منبع دیگر شیخ برای فهم متون خردستیز، آیات و روایات است. وی به این منبع برای امور ذیل مراجعه می کند:

کشف آموزهٔ تعبدی:

شیخ صفاتی همچون مرید و سمیع و بصیر بودن خداوند و رضا و غضب او را علی رغم خردستیز بودن، به واسطهٔ سمع می پذیرد و خود او نیز به این مطلب اذعان می کند که تنها راه آگاهی آن ها سمع است، وگرنه عقل و قیاس در این باره راه به جایی ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۳_۵۴).

رفع خردستیزی آموزهٔ تعبدی:

شیخ مفید به دو طریق می کوشد خردستیزی آموزه را برطرف سازد؛ یک راه این که سعی می کند به واسطهٔ نصوص خردپذیر، خردستیزی برخی نصوص دیگر را برطرف کند؛ مانند آنچه در تفسیر مرید یا سمیع و بصیر بودن خداوند انجام داد. راه دیگر این که سعی می کند در اثبات یک آموزهٔ تعبدی، نصوصی را اخذ کند که تبیین معقولی از آن آموزه ارائه می کنند؛ مانند آنچه شیخ در برخورد با روایات «عالم ذر» اتخاذ کرده است که ما در قسمت قبل توضیح دادیم (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۴۴_۴۶). وی با اخذ این روایات، اشکالات عقلی را که بر روایات پیشین وارد می دانست حذف می کند.

در این جا نیز معیار اعتماد شیخ به نصوص، قطع آور بودن آن هاست و قطع آور بودن بر اساس ملاک های زیر تعریف می شود: خبر واحد و مخالف احکام عقل نباشند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۵۲_۵۳)، دچار اختلاف و تناقض نبوده و مورد استناد فرق ضاله واقع نشده باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۴۴_۴۶).

بنابراین، در فهم نصوص خردستیز با این که عقل منبع اصلی شیخ است، اما تلاش می کند این خردستیزی را ابتدا بر اساس متون دینی برطرف کند تا بدین وسیله متهم به تأویلات

بی ضابطه نشود؛ اما در صورتی که نتوانست خردستیزی را بر اساس متون دینی توجیه کند، مخالفت او با رویکرد تعبد و تقلید مانع از آن است که نافهمیده تسلیم ظاهر آن ها شود. به همین دلیل، بی هیچ اغماضی از ظاهر نصوص عبور می کند و بر اساس ادراکات عقل، آن ها را تأویل می کند و یا به طور کلی صدور آن ها از معصوم را زیر سؤال می برد.

نتیجه گیری

به طور کلی اگر بخواهیم روش شیخ مفید را تقریر کنیم چنین خواهد بود: در عرصهٔ آموزه های تعبدی، نقل، هم در مرحلهٔ عرضه و کشف و هم در مرحلهٔ فهم و تبیین، نقش ایفا می کند. شیخ از طریق نقل است که به این آموزه ها دست می یابد و همان گونه که ملاحظه شد، نهایت تلاش خود را به کار می بندد تا تفسیر و فهم صحیح آن ها را در درجهٔ اول از طریق نقل جویا شود. این عملکرد شیخ، بیان گر تلاش وی در اثبات مبنای «نیازمندی عقل به نقل» در این عرصه است. با وجود این باید گفت، استفادهٔ شیخ از منبع نقل، تحت نظارت و تسلط عقل انجام می شود. کارکرد عقل در این زمینه، ذیل دو عنوان «سنجش» و «فهم و تبیین» آموزهٔ تعبدی تعریف می شود. در بُعد «سنجش» اولاً، عقل، آن دسته از آموزه های تعبدی را می پذیرد که ادراکات مستقلش را خدشه دار نسازد و ثانیاً، تبیین ها و تفسیرهایی را از جانب سمع می پذیرد که موافق و در جهت ادراکاتش باشد. در بعد «فهم و تبیین» نیز عقل می کوشد تفسیری معقول از آموزه های تعبدی ارائه داده و آن ها را در قالب و چارچوب ادراکات خود توضیح دهد. استفادهٔ گستردهٔ شیخ از منبع عقل در این حوزه را نمی توان جز از طریق مبنای او در «اکتسابی بودن معرفت دینی» توجیه کرد.

با این تقریر، روش تعامل عقل و نقل در این حوزه نیز مشخص می شود. شیخ کاملاً به عدم خودبسندگی و محدودیت عقل در دست یابی به معرفت دینی اعتقاد دارد؛ از این رو، برای معارف وحیانی احترام خارق العاده ای قائل است. به همین دلیل از طریق وحی، معارفی را کشف می کند که او را وامی دارد از دریچهٔ محدود عقل و ذهن خود فاصله بگیرد و از دریچهٔ وحی که به مراتب فراخ تر است و چشم انداز وسیع تری را می گشاید، به هستی بنگرد. بنابراین در مرحلهٔ کاشفیت آموزه های تعبدی، وحی و نقل منبع اصلی شیخ به شمار می رود.

اما در مرتبهٔ فهم باید گفت، شیخ کاملاًـ به حجیت و اعتبار عقل، ایمان دارد. از نظر او، معارف وحیانی باید به زبان عقل ترجمه شوند تا بتوان اعتقاد و باور به آن ها را توجیه کرد. این باور، متکی بر این مبناست که مفاد نقل، کاملاً عقلانی است. عقل و نقل واقعی در مرحلهٔ فهم کاملاً با یکدیگر متحد و بر یکدیگر منطبق هستند؛ به همین دلیل باید توانایی تأیید و تبیین

مفاد یکدیگر را داشته باشند. نقل هر چقدر هم که فراتر از عقل سخن بگوید، اما بر ضد آن نمی تواند سخنی بگوید. اگر این گونه بود، تأویل و ردّ نقل، راهکارهای برون رفت از این تعارض و تضاد است.

چنانچه به طور خلاصه دیدگاه شیخ را بخواهیم تبیین کنیم، چنین خواهد بود: در عرصهٔ آموزه های تعبدی، وحی معارفی بدیع و متعالی را در اختیار عقل قرار می دهد که عقل باید بر اساس ادراکات خود اولاً، دربارهٔ آن ها قضاوت کند و ثانیاً، آن ها را به صورتی معقول و موجه عرضه کند. برخی این روش شیخ را «جمع میان تعقل و تعبد» نام نهاده اند (انصاری زنجانی، ۱۴۱۳ق: ۲). اما با توجه به رویکرد انتقادی شیخ نسبت به نصوص تعبدی، سنجش آن ها بر اساس ادراکات عقل و استفادهٔ حداکثری از عقل در شرح و تبیین آن ها به نظر می رسد، به سمت «تعقل» و روش عقلانی بیشتر گرایش یافته و از روش متعادلی که مد نظر او بوده، تا حدودی فاصله گرفته است.

حجیت این روش و این که آیا اصولاً- می توان در حوزهٔ آموزه های تعبدی راه تعقل را در پیش گرفت یا خیر، محل سؤال است که باید بررسی های بیشتر روی آن صورت بگیرد. حتی اگر بتوانیم اعتبار این روش را اثبات کنیم، در مرحلهٔ بعد، باید درستی پیمایش شیخ مفید در این مسیر را ارزیابی کنیم تا دریابیم آیا شیخ مؤلفه ها و اصول و قواعد این روش را به خوبی رعایت کرده است یا خیر. این مسائل پژوهش های بیشتری را می طلبد.

منابع

قرآن کریم.

۱.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۲۶ق)، لسان العرب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

۲.بارانی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

۳.برنجکار، رضا، (۱۳۹۳)، روش شناسی علم کلام، تهران، سمت _ پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ اول.

۴.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ دوم.

۵.حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.

۶.راد، علی، (۱۳۹۰)، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن، چاپ اول.

۷.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم.

۸.شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۹)، مبانی و روش های تفسیری، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ دوم.

۹.شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۰.عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۷)، روش تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ششم.

۱۱.مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۱۲.مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۳.____________________ (ب)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۴.____________________ (ج)، (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الاصول، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۵.____________________ (د)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۶.____________________ (هـ)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۷.____________________ (ی)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۸.____________________ (و)، (۱۴۱۳ق)، الاراده، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۱۹.____________________ (ش)، (۱۴۱۳ق)، التذکرة باصول الفقه، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۲۰.مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۲۱.ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۲.انصاری زنجانی خویی، ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، «منهج الشیخ المفید فی البحث و التحقیق»، المقالات و الرسالات لمؤتمر العالمی بمناسبه الذکری الألفیه لوفاه الشیخ المفید، ش۱۷.

۲۳.سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ش۳ و۴.

۲۴.کدیور، محسن، (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲)، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید»، آینه پژوهش، ش۱۷ و ۱۸.

۲۵.ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۷)، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، آیین، ش۱۷ و ۱۸.

معنا و ماهیت روح در قرآن از منظر تفسیر مناهج البیان / مهدی باغبان خطیبی _ محمدتقی سبحانی

اشاره

مهدی باغبان خطیبی(۱)

محمدتقی سبحانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

چکیده

در نوزده آیه از آیات قرآن کریم، از «روح» و اوصاف آن سخن به میان آمده است. حقیقت و مصادیق روح، کیفیت ارتباط روح با انسان و فرشتگان، کارکردها و آثار و نیز تجرد و مادّیت روح از دیرباز در میان مفسران و متکلمان اسلامی مورد کنکاش بوده است. در دیدگاه رایج، روح در قرآن دارای مصادیق گوناگون، از جمله نفس ناطقهٔ انسانی است؛ اما بر اساس دیدگاه آیت الله محمدباقر ملکی میانجی، هیچیک از این آیات بر نفس انسانی دلالت ندارند. این نظریه، تفسیر به روحالقدس را وحدتبخش تمام آیات روح و استدلال به این آیات برای تجرد نفس را خالی از دلیل میداند. تبیین شأن علمی روحالقدس، کیفیت ارتباط وجودی آن با حاملان این روح، و تحلیل جایگاه آن در نبوت و ولایت، تلاشی دیگر در این معناشناسی است. گذشته از مدلول ظاهری آیات، روایات اهلبیت علیهم السلام مستند مهمّ این مفسر برای تفسیر روح به روحالقدس است.

واژگان کلیدی

روحالقدس، عرش علم، نبوت و ولایت، تفسیر مناهج البیان.

ص:۴۵

۱- کارشناس ارشد علوم حدیث و پژوهش گر مؤسسه معارف اهلبیت علیه السلام .

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه(sobhani.mt@gmail.com).

مقدمه

متفکران اسلامی معتقدند شناخت هویت وجودی انسان به طور عمده، به شناخت بُعد روحی او وابسته است. این مسئله همواره در علوم گوناگون مورد نظر بوده است. کتاب و سنت نیز از جمله منابع شناختی در حقیقتِ روح و ویژگی های آن است. این نوشتار با تکیه بر تفسیر مناهج البیان تألیف آیت الله محمدباقر ملکی میانجی، به معناشناسی «روح» در آیات قرآن میپردازد و نظریهٔ نویی را در نفس شناسی دینی بازنمایی می کند. به اجمال می توان گفت مطابق این نظریه، در هیچ یک از آیات نوزدهگانه ای که واژهٔ «روح» در آن ها آمده، نفس ناطقهٔ انسانی مراد نبوده است. آیت الله ملکی تلاش میکند با تدبر در متن آیات و تفقه در احادیث تفسیری، به وحدت معنایی روح برسد. او بر این باور است که روح در قرآن به معنای «روحالقدس» و علم اعطایی از جانب خداوند سبحان به انبیا و اوصیاست و روایات معصومان علیهم السلام هم تفسیر دیگری دربارهٔ حقیقت روح برای مجموعهٔ این آیات بیان نمیکند. با مطالعهٔ بحثهایی چون علم، نفس، عرش علم، روحالقدس و روح الایمان در تفسیر برخی آیات دیگر نیز میتوان نکات مفیدی در تفسیر مناهج البیان یافت که معناشناسی روح را تکمیل میکند.

۱. ابعاد نظریهٔ روح در قرآن

«روح» در قرآن کریم با ترکیبهای مختلفی به کار رفته و از ابعاد گوناگون آن سخن به میان آمده است. در نظریهٔ آیت الله ملکی ضمن بازخوانی روایات باب روحالقدس و جایگاه آن در نظام رسالت و امامت، پارهای از مستندات قرآنی اندیشمندان در باب نفس انسانی به چالش کشیده میشود. پذیرش نظریهٔ یادشده، اصلاح و بازنگری در استشهاد به برخی آیات در تجرد روح و نتایج کلامی و فلسفی آن در مباحثی چون: چگونگی آفرینش و ابداع روح مجرد انسانی و استناد آن به امر الهی، حدوث و قدم نفس، نفخ روح و ارتباط نفس و بدن و مانند آن را ضروری میسازد. بهرهگیری از حدیث معصوم در کشف معنای روح و جامعنگری در تحلیل فقهالحدیثی واژهٔ «روح» در قرآن ــ بهویژه آیات نفخ روح در آدم ــ دیدگاه غالب کلامی را دچار تردید کرده و تکیهگاه قرآنی تجرد روح را تضعیف میکند. برخی ترکیبهای قرآنی روح، در روحالقدس صراحت مصداقی دارد و سایر کاربردها نیز در این تحلیل به روح غیرانسانی و موجود ملکوتی بازمیگردد که به جهان ملائکه متعلق است؛ همین، نقطهٔ عزیمت نظریه تفسیری مورد بحث از سایر دیدگاههاست.(۱)

ص:۴۶

۱- توجه به این نکته لازم است که اساس این دیدگاه بر محور واژه «روح» است، نه «نفس» یا تعابیر قرآنی همسو با آن.

بر این اساس میتوان نظریهٔ آیت الله ملکی را از دو زاویه نگریست: نخست، بُعد تفسیری و کیفیت کشف معنای روح در قرآن و دوم، کارکردهای کلامی و اعتقادی آن که مبتنی بر بُعد نخست است. در عین حال نگارنده بر آن است ایشان ذیل تفسیر آیات روح، نکات کلیدی و راه گشایی را در حوزهٔ مباحث نبوت و امامت ارائه می کند که مسیر فهم بسیاری از آموزههای راهنماشناسی را هموار میسازد. ما ابتدا به تبیین نظریهٔ تفسیری ایشان میپردازیم و سپس نتایج و کارکردهای کلامی بحث را بررسی میکنیم.

۲. نظریهٔ تفسیری روح در قرآن

اشاره

تفسیر آیات روح در مناهج البیان فاقد دستهبندی و ترتیب است. به نظر میرسد اهتمام ایشان تبیین وحدت معنایی روح و نفی کاربرد قرآنی این واژه در روح انسانی بوده است، نه دستهبندی اطلاقات و موارد استعمال آن. در این نوشتار برای ارائه پیوسته و منظم بحث، آیات روح را به چهار دستهٔ کلی تقسیم میکنیم.

۱_۲. چیستی روح

اشاره

به نظر اکثر مفسران، آیه «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء: ۸۵) در مقام بیان چیستی روح است، اما مصداق روح اختلافی است. طبرسی بدون اظهار نظر نهایی، سه قول را مطرح کرده است:

الف.

. سؤال از چیستی روح در بدن است و چون پاسخ بر عناد مشرکان میافزاید، بیجواب مانده است.

ب.

سؤال از مخلوق بودن روح است و «من أمر ربّی» تصریح به مخلوق بودن آن است.

ج.

مراد از روح سؤالشده، قرآن است و «من أمر ربّی» بر فعل الهی بودن انزال قرآن تأکید دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۷۴_۶۷۵).

...

با این همه، نظر قطعی برخی مفسران این است که روحِ مورد سؤال، همان روح انسان و «من أمر ربّی» اشاره به عالم امر و تجرد

روح است (ر.ك: كاشانى، ۱۳۴۶، ۵: ۳۰۱؛ طيب، ۱۳۶۹، ۸: ۳۰۱).

آيت الله ملكى بر آن است كه اين آيه در ردّ اقانيم ثلاثه نازل گشته است. از آن جا كه انگارۀ تثليث با آموزۀ توحيد منافات دارد، آيۀ شريفه روح را آفريده‌اى از آفريدگان الهى و مخلوق امر پروردگار معرفى ميكند. در روايتى كه در تفسير اين آيه وارد شده، چنين آمده است: «إِنَّ الله

تَبارَکَ وَ تَعالَی أَحَدٌ صَمَدٌ وَ الصَّمَدُ الشَّیْ ءُ الَّذِی لَیْسَ لَهُ جَوْفٌ وَ إِنَّمَا الرُّوحُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ لَهُ بَصَرٌ وَ قُوَّةٌ وَ تَأْیِیدٌ یَجْعَلُهُ الله فِی قُلُوبِ الرُّسُلِ وَ الْمُؤْمِنِینَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳). تذکر به توحید ذاتی، ناظر به جایگاه روحالقدس در مسیحیت است. یادکرد صمدیت و ترکیبناپذیری ذات خداوند، یگانهانگاری روح و ذات الهی را نفی می کند. روح، آفریدهای الهی و دارای ویژگیهای بینایی و توانایی است که خداوند آن را مختص قلبهای فرستادگان خدا و مؤمنان میکند. این روح مخلوقی بزرگتر و والاتر از جبرئیل و میکائیل است و همواره با انبیا و اهلبیت علیهم السلام همراهی دارد و دارای وصف علمی و نوری است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۸۱_۶۸۲؛ ۲: ۲۹۰). هم چنین همراهی آن با پیامبر و ائمه علیهم السلام ، مایهٔ توفیق و تسدید آنان در انجام وظایف تبلیغی دین (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۱) و منبع دانش و بصیرت آنان است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۲).

۲_۲. نسبت وجودی روح القدس با پیامبران

اشاره

پارهای از آیات روح، به بیان نقش روحالقدس در شئون نبوی پیامبران اختصاص دارد. وحی روح، نفخ روح، تأیید به روح و القای روح به انبیا، کلیدواژههای این دسته از آیات است.

۱_۲_۲. روح القدس و پیامبر اکرم

در آیه «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَ لَا الْإِيمانُ» (شوری: ۵۲) از وحی روح سخن به میان آمده است. از آن جا که بیشتر موارد استعمال وحی به انزال کتب آسمانی اختصاص دارد، برخی مفسران روح را همان وحی قرآن و کلام الهی دانستهاند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۹: ۱۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۵: ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۲۳۴).

توجه به آیهٔ پیشین، که به سه قسم وحی مستقیم، وحی از پس پرده و وحی توسط فرشته (شوری: ۵۱) اشاره شده، این تفسیر را به چالش می کشد.

در این آیه «کاف» در «کذلک» می رساند که وحی روح نیز مانند سه قسم پیشین، وحی نام دارد، اما عطف با واو به جای «أو» سنخ آن را با وحیهای پیشین جدا می کند. بنابراین، قرآن از مصادیق بارز تکلیم سوم در آیهٔ پیشین است نه روح در این آیه. این روح همان روح القدس است که با رابطهٔ وجودی با رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم ، علم ویژهای را به ارمغان میآورد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۵_۴۶۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۸۱_۶۸۴). روحالقدس از ارواح مختص انبیاست، اما رتبهٔ تعلق آن به انبیا، مقدم بر مقام نبوت و رسالت است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴). به دیگر

سخن، پیامبر پیش از نبوت یا مقارن با آن از موهبت روح القدس برخوردار میشود و زمینهساز دریافت وحیهای سهگانه می گردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۴۵).

در ادامهٔ آیه، از ناآگاهی پیشین پیامبر از کتاب و ایمان سخن به میان می آید که در کارکردهای کلامی این نظریه به آن خواهیم پرداخت.

۲_۲_۲. روح القدس و حضرت آدم

گزارش آفرینش آدم علیه السلام در قرآن کریم نیز از جمله مواردی است که با یادکرد روح و نقش آن در خلقت وی همراه شده است. این بحث در آیات زیر اشاره شده است:

الف و ب. «فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲).

ج. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۹).

طبق تفسیر رایج، آیات نفخ روح ناظر به نفس ناطقهٔ انسان و به سبب اضافه به خدا، دالّ بر تجرد نفس است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۴، ۶: ۵۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۵: ۱۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲: ۱۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۴۰۴). این مفسران، نفخ روح در آدم را به نوع انسان سرایت داده و از اضافهٔ در «روحی» اعتلای وجودی آن از مادیات و مسانخت وجود روح و باریتعالی را نتیجه میگیرند. این تفسیر در کتاب اسرار الحکم چنین بیان شده: «و فرمود: "در آدم دمیدم از روح خودم"، و روحالله، تجردش و وسعتش، به حسب سعه وجود الله است و درخور تجرد او. و گفتیم: مطلق آدم را شامل شود این آیهٔ شریفه» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۵).

فهم این آیات بر طبق نظریهٔ مورد بحث با توجه به سه مرحله ای بودن آفرینش آدم (خلقت از گِل و طینت، تسویه و نفخ روح) سامان می یابد. به استناد منابع لغوی، تسویه به معنای اعتدال و کامل شدن است (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۸۳). میتوان گفت تسویه، پایان پذیرفتن خلقت انسان است که در آن به کمال آفرینشی خود میرسد. روشن است که رسیدن به این نقطه با جسم یا روحِ تنها امکانپذیر نیست، چراکه افعال انسانی مانند دیدن و شنیدن با ترکیب روح و بدن انجام میگیرد. در حقیقت مرحلهٔ تسویه خلقت انسان، با حلول روح حیات در طینتِ شکلیافته محقق میشود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۶). کاربردهای قرآنی واژهٔ «تسویه» نیز شاهد بر معنای یادشده است. (۱) بر این پایه، مرحلهٔ نفخ روح متأخر از آفرینش کامل و ایجاد روح و بدن انسانی است.

۱- مانند: «أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها * رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها» (نازعات: ۲۷_۲۸)؛ «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۷)؛ «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها» (شمس: ۷)؛ «ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى» (قیامه: ۳۸)؛ «فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

طبق این تفسیر نمیتوان جملهٔ «و نفخت فیه» و «نفخ فیه» را عطف تفسیری بر «سوّیته» و «سوّاه» دانست، زیرا در مرحله تسویه، بدن انسان شکل یافته و روح حیات در او دمیده شده است؛ در غیر این صورت نفخ روح پس از تسویه، تکرار و تحصیل حاصل خواهد بود. پس روحی که پس از مرحلهٔ تسویه دمیده میشود، غیر از روح حیاتی است که از آنِ عموم انسانهاست. هم چنین از تفریع سجدهٔ فرشتگان به آدم علیه السلام (فَقَعُوا لَهُ سَاجِدین) بر نفخ روح استفاده میشود که روح نفخشده در آدم علیه السلام دارای چنان جایگاهی است که سجدهٔ فرشتگان را در پی دارد.

در آیات دیگر اشاره شده است که پس از اخبار خداوند از علم آدم به اسما، فرشتگان بلافاصله بر او سجده کردند (بقره: ۳۰_۳۴). این آیات، به سان آیات مورد بحث، به مرحلهای ویژه از آفرینش آدم علیه السلام دلالت میکند و نشان از جایگاه «علم اسماء» دارد که آدم علیه السلام به تعلیم الهی از آن برخوردار شده است.

بر طبق روایات اهلبیت علیهم السلام نیز، روحِ دمیدهشده به آدم علیه السلام با علم اسمای او مرتبط است و هر دو، مرحلهای پس از تسویهٔ خلقتند. در حدیثی از امام حسین علیه السلام میخوانیم: «إِنَّ الله تَعَالَی لَمَّا خَلَقَ آدَمَ وَ سَوَّاهُ وَ عَلَّمَهُ أَسْمَاءَ کُلِّ شَیْءٍ وَ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلَائِکَهِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱: ۱۵۰). هم چنین امیرالمؤمنین علیه السلام علم آدم علیه السلام به اسماء و سجدهٔ فرشتگان را چنین پیوند

میدهد: «فَلَمّا خَلَقَ الله آدَمَ، أَبانَ فَضلَهُ لِلمَلائِکَه وَ أَراهُم ما خَصَّهُ بِهِ مِن سَابِقِ العِلم مِن حَیثُ عَرَّفَهُ عِندَ استِنبائِهِ إیّاهُ أَسماءَ الأَشیاء. فَجَعَلَ الله آدَمَ مِحراباً و کعبهً و باباً و قبلهً أَسجدَ إلیها الأبرارَ و الروحانیّین الأنوار» (دیلمی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۴). به دلالت این دو حدیث، علم اسماء سبب قبله قرار گرفتن آدم علیه السلام در سجدهٔ فرشتگان و پس از خلق تقدیری و تسویه بوده است.

بنابراین اولاً، آیات نفخ روح به صراحت دربارهٔ حضرت آدم علیه السلام و منحصر در او هستند. نفخ روح حتی در مورد آدم علیه السلام پس از مرحلهٔ تسویه و تعلق روح الحیات به بدن اوست؛ پس مراد از روحِ دمیدهشده، غیر از نفس ناطقه است که در لسان روایات «روحالقدس» نام دارد. ثانیاً، به دلالت احادیث، حکمت شرافت و رفعت روحالقدس، که از تعبیر «روحی» مستفاد است، به شأن نوری و علمی آن بازمیگردد. روشن است که علم به اسماء و صفاتی که در احادیث برای روحالقدس برشمرده شده، در نفس ناطقهٔ انسان یافت نمیشود.

۳_۲_۲. روح القدس و حضرت عیسی

مسیح علیه السلام در قرآن کریم روح خدا (نساء: ۱۷۱؛ انبیاء: ۹۱) و پیامبری مویَّد به روحالقدس (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) توصیف شده است. در دو آیه از سورهٔ «بقره» تأیید به روح

القدس پس از دادن بیّنات به او آمده است: «وَ آتَیْنا عیسَی ابْنَ مَرْیَمَ الْبَیِّناتِ وَ أَیَّدْناهُ بِروح القدس» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳).

در دیدگاه آیت الله ملکی، عطف جملهٔ «ایّدناه بروح القدس» به «بیّنات» برای بیان ویژگی روحالقدس است. تأیید عیسی علیه السلام به روح القدس از معجزات الهی است، اما از سنخ معجزات و بیّنات ویژهٔ او نیست (ر.ك: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). روحالقدس، علم و نوری است که احاطهٔ عیسی علیه السلام بر هستی و حقایق آن را در پی دارد و برخلاف سایر معجزات، قابل ادراک و ظهور برای امت او نیست. هم چنین چون روحالقدس از ارواح مشترک تمام انبیاست، تأیید به روح القدس نیز ویژهٔ عیسی علیه السلام و از بیّنات اختصاصی برای او نخواهد بود (ر.ك: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). بنابراین، روحالقدس از یک نظر خاص و از نظری دیگر عام است؛ از آن رو که سنخی متفاوت از بیّنات و معجزات عمومی عیسی علیه السلام است، خاص و از آن حیث که از ارواح ویژهٔ تمام انبیا محسوب میشود، عام است. در روایات تصریح شده که روح القدس با مرگِ هر پیامبر به پیامبر بعدی و با رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به امامان معصوم علیهم السلام منتقل میشود (ر.ك: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۷۰).

این در حالی است که از نظر اکثر مفسران، مراد از روح القدس در این دو آیه «جبرئیل» است (رك: طوسی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۰_۳۴۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۰_۵۲؛ کاشانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲۰_۳۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۱۶_۳۱۷). به نظر میرسد دلیل عدول از دیدگاه فوق در تفسیر مناهج البیان، بیوجه بودن اعراض از معنای شایع حدیثی روحالقدس است. روحالقدس در احادیث شیعه به صراحت به معنای علم ویژهٔ انبیا و معصومان علیهم السلام استعمال شده و تأیید عیسی علیه السلام به روحالقدس، تأیید علمی و مرادف با تعابیر توفیق و تسدید است.

در آیهٔ دیگری روح القدس سبب به سخن آمدن عیسی علیه السلام در گهواره و در پیری یاد شده است: «إِذْ قالَ الله یا عیسَی ابْنَ مَرْیَمَ اذْکُرْ نِعْمَتی عَلَیْکَ وَ عَلی والِدَتِکَ إِذْ أَیَّدْتُکَ بِروح القدس تُکَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَهْدِ وَ کَهْلاً» (مائده: ۱۱۰). قرآن کریم کلام وی در گهواره را چنین گزارش می کند: «إِنِّی عَبْدُ الله آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنی نَبِیًّا»، (مریم: ۳۰). مفاد دو آیهٔ فوق این است که اولاً، روحالقدس به صاحب خود علم و قدرتی ویژه میبخشد و او را دانا به مرتبت پیامبری و توانا بر سخن گفتن در غیر حالت طبیعی میکند؛ ثانیاً، تحقق روحالقدس در نبی مقدم بر مقام نبوت و رسالت و مرحلهٔ بعث و ارسال است، زیرا خبردهی از نبوت و بعثت آینده، به واجدیت روحالقدس پیش از مقام نبوت و رسالت اوست (ر.ك: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴)؛ چنان که

امیرالمؤمنین علیه السلام تصریح کرده: «فَبِروح القُدُس بُعِثُوا أَنْبِیَاءَ مُرْسَلِینَ وَ غَیْرَ مُرْسَلِینَ وَ بِروح القُدُس عَلِمُوا جَمِیعَ الْأَشْیَاءِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴).

در دو آیهٔ دیگر، رابطهٔ روحالقدس و عیسی علیه السلام با تعابیر «روح منه» و «روحنا» آمده است. در آیه «وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْه» (نساء: ۱۷۱) سخن از اعتقاد اهل کتاب دربارهٔ عیسی علیه السلام و غلو در شخصیت اوست که با تأکید بر مخلوقیت از کلمهٔ خدا و روح الهی القاشده به مریم، الوهیت او نفی شده است. نامیده شدن عیسی به «روحٌ منه» از آن روست که روح از سوی خدا و مخلوق اوست. طبق حدیث ذیل این روح، روحالقدس است، نه خود عیسی علیه السلام : «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ الله عَزَّ وَ جَلَّ "وَ رُوحٌ مِنْهُ"؛ قَالَ هِیَ رُوحُ الله مَخْلُوقَةٌ خَلَقَهَا الله فِی آدَمَ وَ عِیسَی» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۷).

دلیل نسبت «روح الله» به عیسی آن است که عیسی علیه السلام واجد و حامل روحالقدس است. عیسی علیه السلام مؤیَّد به روحالقدس است و این ارتباط چنان نیرومند است که خود او «روح خدا» نامیده شده است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۱)؛ چنان که همین نسبت دربارهٔ آدم علیه السلام با کلمهٔ «روحی» بیان شده است.

گفتنی است، اکثر تفاسیر مهمّ اسلامی روح در این آیه را به عیسی، جبرئیل و وحی تفسیر کردهاند (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۳: ۴۰۱_۴۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۲۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۶: ۲۰۵_۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۴۹_۱۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۹۹_۲۰۰).

در آیهای دیگر از نفخ روح به مریم سخن به میان آمده است: «وَ الَّتی أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فیها مِنْ رُوحِنا وَ جَعَلْناها وَ ابْنَها آیَةً لِلْعالَمین» (انبیاء: ۹۱). این آیه در کنار آیهٔ پیشین، تأکیدی بر وحدت معنایی القای کلمه و نفخ روح به مریم است. این وحدت مستند به یگانگی موضوع و گزارش کیفیت آفرینش عیسی علیه السلام در هر دو آیه است. در یکی، سخن از القای کلمهٔ خدا به مریم و در دیگری سخن از نفخ روح خدا به اوست؛ پس در واقعهٔ آفرینش عیسی علیه السلام یک فعل صورت گرفته، اما از این فعل گاه به القای کلمه و گاه به نفخ روح تعبیر شده است. نتیجهٔ وحدت این دو فعل، وحدت مصداقی روح دمیدهشده و کلمهٔ القاشده به مریم است؛ هرچند از نظر واژگانی در هر کدام عنایت و جهتی خاص لحاظ شده است. کلمه بودن عیسی علیه السلام با نظر به مخلوقیت وی با کلمهٔ «کُن» و ولادت اعجازی اوست، و روح بودن او به لحاظ آن است که این کلمه، واجد روحالقدس و حامل عرش علم است. به سخن دیگر، کلمهٔ خدا همان عیسایی است که واجد روحالقدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۳_۸۴).

۴_۲_۲. روح القدس و سایر پیامبران

در آیه «رَفیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاق» (غافر: ۱۵) به القای روح به بندگان برگزیده اشاره شده است.

چنان که در آیات مربوط به حضرت عیسی علیه السلام دیدیم، «القا» از افعال بهکاررفته در موضوع کلمه الله و روحالقدس بود. این القا در آیهٔ فوق پس از وصف «ذوالعرش» است. «عرش» در قرآن اطلاقات متعددی دارد، ولی معنای روشن آن علمی است که تقدیر و اندازهگیریاش غیرممکن و بر تمام امور محیط است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۱). چنان که از احادیث متعدد پیداست، عرش، علم محمول یا افاضهشدهای است که حامل آن به همه چیز آگاهی تام مییابد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۲). در حدیثی دیگر، حقیقت عرش و حاملان آن چنین بیان شده: «حَمَلَهُ الْعَرْشِ وَ الْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةٌ أَرْبَعَةٌ مِنَّا وَ أَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ الله» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۵). امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن پاسخ به سؤال جاثلیق که خداوند عرش را حمل میکند یا عرش خدا را، میفرماید: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ الله تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَهٍ... وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِی حَمَّلَهُ الله الْحَمَلَةَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۱۹).

از روایات مزبور و نظایر آن به دست میآید که حقیقت عرش و روحالقدس یکی است. عرش همان علم محمول است که طبق این آیه و برخی آیات دیگر، خدا مالك آن است که نسبت به محمولان آن روحالقدس نام دارد؛ یعنی از آن رو که خداوند مالك این علم است «ذوالعرش» نامیده شده و از آن جا که القاکنندهٔ آن به برگزیدگانش است، تعبیر به «یلقی الرُّوح مِن أمره عَلَی مَن یَشاء مِن عِباده» شده است. این علم، مفاض از خداوند متعال به انبیا و اوصیاست که با آن نبوت، رسالت، امامت و خلافت برای نبی و امام شناخته میشود و اساساً امر رسالت و انذار با آن تمام و کامل میگردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

آیت الله ملکی در جای دیگر در توضیح روایات عرش مینویسند: «فیستفاد من جمیعها أنّ الله أفاض هذا النور القدسیّ علی أرواحهم و أضائهم فاستضاؤوا به و أیّدهم بهذا الروح العلمیّ» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۵)؛ چنان که همین مضمون را در تفسیر آیهٔ مورد بحث بیان میکند: «أنّ المراد من الرّوح فی المقام هو العلم المفاض من الله سبحانه علی من یشاء من عباده المقرّبین، الأنبیاء أو الأوصیاء الصّدّیقین» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

ایشان در ادامه با تأکید بر ممتاز بودن موضوع القای روح به پیامبران، معانی دیگری چون قرآن، کتب نازلشده بر انبیا، وحی، نبوت یا جبرئیل را (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۹: ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۳۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۴: ۳۳؛ فخر رازی،

۱۴۲۰ق، ۲۷: ۴۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۳۰۸) غیر منطبق بر آیه و خارج از مقام آن دانسته است (ر.ك: ملكی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

۳_۲. نسبت وجودی روح القدس با فرشتگان

۱_۳_۲. روح القدس و جبرئیل

در قرآن اطلاق روح به جبرئیل با سه تعبیر روحالامین: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ» (شعراء: ۱۹۳)، روحالقدس: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوح الْقُدُس مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...» (نحل: ۱۰۲) و روحنا: «... فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) آمده است.

ظاهر دو آیه نخست نشان میدهد که روحالأمین و روحالقدس همان جبرئیل امین، پیامرسان وحی است. از طرفی، فعل تنزیل هم چنان که به روحالامین یا روحالقدس نسبت داده شده، به صراحت در مورد جبرئیل به کار رفته است؛ مانند «قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِك...» (بقره: ۹۷) (ر.ك: ملكی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۶).

هم چنین با توجه به تعبیر ارسال و تمثل روح برای مریم در آیهٔ سوم، مراد از «روحنا» جبرئیل است؛ چنان که در دو آیهٔ بعد از همین آیه، روح ارسالشده خطاب به مریم میگوید: «إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّك» (مریم: ۱۹) و در جای دیگر دربارهٔ سخن جبرئیل آمده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيم» (تکویر: ۱۹).

این استظهارات نشان از روحالقدس نامیدن جبرئیل دارد و بسیاری از مفسران بر این قول متفقند (ر.ك: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۷: ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۷: ۳۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۳۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۴: ۵۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۴۶۷). با دقت در آیات همسو، بهویژه آیات مربوط به عیسی علیه السلام و وجه تسمیهٔ او به روحالله، میتوان رابطه وجودی روحالقدس با افراد را دلیل این نامگذاری دانست. آیت الله ملكی نیز هرچند اطلاق روح به جبرئیل را پذیرفته، در جای دیگر نظر نهایی خود را اینگونه بیان کرده است: «شاید اطلاق واژهٔ روح در این آیات بر بعضی اشخاص، مثل جبرئیل و عیسی علیه السلام ، به اعتبار دارا بودن عرش علم و حیات و قدرت باشد» (ملكی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). بدین ترتیب، اطلاق «روحالامین» و «روحالقدس» بر جبرئیل گرچه در ابتدا معارض با آیات و روایاتی است که بر تغایر روحالقدس با ملائکه و جبرئیل دلالت دارند، لکن با توجه به ارتباط وجودی جبرئیل با روحالقدس، که از دیدگاه آیت الله ملكی همان بهرهمندی او از علم روحالقدس است، موجه میگردد. این خود تأکیدی دیگر بر نظریهٔ تفسیری وحدت معنایی روح در قرآن است.

گفتنی است، علامه طباطبائی نیز صرف نامگذاری روح بر جبرئیل را دلیل بر عینیت روح و جبرئیل نمیداند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۳: ۱۰۰ و ۲۰: ۸).

۲_۳_۲. روح القدس و سایر فرشتگان

در شمار دیگری از آیات، واژهٔ «روح» در کنار «ملائکه» ذکر شده است. در میان این آیات، به ترتیب دو آیه به نزول ملائکه و روح، یک آیه به قیام روح و ملائکه و یک آیه به عروج ملائکه و روح اشاره دارد.

در آیه «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، روح بر ملائکه عطف شده و در دیگری روح با حرف «باء» به ملائکه پیوند خورده است: «یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ...» (نحل: ۲). عطف در آیهٔ نخست دلالت دارد که روح نیز مانند ملائکه نزول دارد، اما با آنان مباین است. استناد به این عطف در احادیث تأکید شده است.

ابوبصیر میگوید: «کُنْتُ مَعَ أَبِیعَبْدِالله علیه السلام فَذَکَرَ شَیْئاً مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ إِذَا وُلِدَ قَالَ وَ اسْتَوْجَبَ زِیَادَةَ الرُّوحِ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَلَیْسَ الرُّوحُ جَبْرَئِیلَ قَالَ جَبْرَئِیلُ مِنَ الْمَلَائِکَةِ وَ الرُّوحُ خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنَ الْمَلَائِکَةِ أَلَیْسَ الله یَقُولُ تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۴).

فزونی دادن توسط روح در جمله «اسْتَوْجَبَ زِیَادَةَ الرُّوحِ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ» نشان میدهد وظیفهٔ این روح در شب قدر، افزودن معلومات امام است که کارکرد ویژهٔ روحالقدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۶). طبق این تفسیر و تصریح حدیث مزبور، جبرئیل جزء ملائکه، و روح موجودی متفاوت با آنان است؛ این در حالی است که به گفتهٔ اکثر مفسران، مراد از روح «جبرئیل» است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۱۰: ۷۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۰: ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۷۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۲: ۲۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۴۱۸).

در آیه «یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ...» (نحل: ۲) نیز نزول ملائکه به همراه روح آمده است. در تفسیر مناهج البیان معنای حرف باء در «بالروح» کلید تفسیر روح است. به اعتقاد آیت الله ملکی در میان معانی محتمل، معنای مصاحبت با ظاهر آیه سازگار است. بر پایهٔ این تفسیر، روح موجودی متفاوت با ملائکه، اما همراه آنان در نزول است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲). در برابر این تفسیر، طبرسی باء در «بالروح» را به معنای تعدیه گرفته و مراد از روح را قرآن می داند (طبرسی، ۱۳۷۳، ۶: ۵۳۷)؛ این در حالی است که تفسیر امام باقر علیه السلام از آیه، دیدگاه فوق را برنمی تابد. امام علیه السلام در پاسخ به پرسش ابوبصیر از تفسیر آیه

می فرماید: «جَبْرَئِیلُ الَّذِی نَزَلَ عَلَی الْأَنْبِیَاءِ وَ الرُّوحُ تَکُونُ مَعَهُمْ وَ مَعَ الْأَوْصِیَاءِ لَا تُفَارِقُهُمْ تُفَقِّهُهُمْ وَ تُسَدِّدُهُمْ مِنْ عِنْدِ اللهِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳).

این حدیث اولاً، بر معنای مصاحبت حرف «باء» تأکید دارد: «الروح تکون معهم» و ثانیاً، جمله «و مع الأوصیاء» تفسیر روح به قرآن را مخدوش می کند. چنان که گذشت، اوصاف

«لا- تفارقهم»، «تفقّههم» و «تسدّدهم» از تعابیر حدیثی و معرِّف روح القدس است. از طرفی، امام علیه السلام با جداسازی کارکرد فرشتهٔ وحی و روح، حکم به مغایرت این دو کرده است. فرشتگان فقط بر پیامبران نازل می شوند، اما روح هم با پیامبران و هم با اوصیای آنان است. جبرئیل وظیفهٔ رساندن وحی و انزال قرآن را دارد، اما روح مایهٔ تفقه و تسدید علمی انبیا و اوصیاست. حال اگر مراد از روح در آیه، قرآن باشد، تفصیل کارکردی وحی و روح، بی وجه خواهد شد.

در آیهای دیگر، روحِ همراه ملائکه دارای فعل «قیام» ذکر شده است: «یَوْمَ یَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِکَةُ صَفًّا...» (نبأ: ۳۸). شیخ طوسی در تفسیر این آیه بدون آن که نظر خود را بیان کند، به ذکر اقوال اکتفا می کند. وی ابتدا قول ضحاک و شعبی را می آورد که روح در آیه، جبرئیل است. از ابن مسعود و ابن عباس نقل می کند که روح، فرشته ای بزرگ تر از ملائکه است و خود، این قول را مرویّ از شیعه می داند. سپس از قول حسن و قتاده می گوید که این روح، روح فرزندان آدم است. در پایان از ابن عباس ذکر می کند که این روح همان ارواح انسان ها در فاصلهٔ نفخ صور اول (إماته) و نفخ صور دوم (احیاء) است که قبل از ردّ ارواح به ابدان قرار دارند (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۲۴۹). زمخشری این روح را روحی بزرگ تر و شریف تر از ملائکه و نزدیک تر به خدا می داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۹۱). گنابادی نیز می گوید که روح در این جا ربّ النوع انسانی است که بزرگ تر و بلند مرتبه تر از ملائکه، بلکه فوق عالم امکان است. این روح که روح القدس نام دارد، تنها با پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اوصیای اوست، نه دیگر پیامبران (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۳۰). فیض کاشانی از تفسیر قمی نقل می کند که روح در این آیه، فرشته ای بزرگ تر از همهٔ فرشتگان و همراه پیامبر و ائمه علیهم السلام است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۷۷). علامه طباطبائی نیز معتقد است این همان روح مخلوق امری است که در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» (إسراء: ۸۵) بدان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱).

در آیه ای دیگر به ملائکه و روح نسبت عروج داده شده: «تَعْرُجُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ إِلَیْهِ» (معارج: ۴). بیشتر مفسران مراد از این روح را جبرئیل می دانند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۱۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۴۰۴؛ کاشانی، ۱۳۴۶، ۱۰: ۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۶۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۶۴). طبرسی معتقد است علت ذکر

جداگانهٔ جبرئیل، تشریف و بزرگ داشت اوست (ر.ك: طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۳۰)، اما علامه طباطبائی روح در این آیه را مانند آیهٔ پیشین تفسیر و اضافه می کند: این روح غیر از ملائکه است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱). گنابادی نیز مانند آیهٔ قبل، ربّ النوع انسانی و روح القدس را معنای روح در این آیه می داند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۰۳).

علی رغم دیدگاه های مزبور، از نظر آیت الله ملکی این اظهارات غیر قابل اتکا و مراد از روح نامشخص است. به این دلیل، بهترین شیوه در مواجهه با این دو آیه، احتیاط و واگذاری علم آن ها به خدا و اهل بیت علیهم السلام است (ر.ك: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). به نظر می رسد علت توقف در تفسیر این دو آیه، ناسازگاری فعل قیام و عروج با خصوصیت علمی و دیگر اوصاف وجودی روح القدس است. وانگهی این دو آیه فاقد مستند حدیثی در تفسیر است؛ گرچه بر اساس حدیثی که در تفسیر قمی از علی بن ابراهیم نقل شده، روح در آیه ۳۸ سورهٔ «نبأ» همان روح القدس است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۰۲).

۴_۲. نسبت وجودی روح القدس با مؤمنان

از نظر قرآن کریم، مؤمنان راستین نیز با روحی الهی در ارتباطند: «... أُولئِكَ كَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْه...» (مجادله: ۲۲).

تعیین مصداق این روح و تفسیر تأیید به آن، دارای اختلاف است. تقویت به نور ایمان (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۹: ۵۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۳۸۳)، تقویت به نصرت الهی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۹۲)، تأیید به لطف الهی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۴۹۷) و نور قلب (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۴: ۲۳۰) از جمله آرای تفسیری است.

آیت الله ملکی معتقد است عطف جمله «ایّدهم بروح منه» بر «کتب فی قلوبهم الایمان» نشان گر تفاوت تأیید مؤمن به روح الهی با کتابت ایمان در قلوب است. مراد از تأیید به روح، اشتداد و ازدیاد معرفت است که با آن رغبت و اقبال شخص به انجام اعمال ایمانی فزونی می یابد. این تأیید در شمار محبوب کردن و آراستن ایمان و ناپسند جلوه دادن کفر و نافرمانی است که در آیه «وَ لكِنَّ الله حَبَّبَ إِلَیْكُمُ الْإِیمانَ وَ زَیَّنَهُ فی قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷) بیان شده است. ایمان مکتوب نیز همان معرفت فطری و فعل الهی است و تأیید و إحکام این ایمان، به فعل او و به واسطهٔ روح الهی است. در حقیقت تعلق این روح به مؤمن، معرفت به خدا را اشتداد می بخشد و قلب او را استوار و مطمئن به ایمان می کند. تفسیر تأیید روحی خداوند به اشتداد علم، گویای آن است که روح در این آیه با آیات سابق تفاوت معنایی ندارد. روح مؤیِّد همان

روح القدس است که پرتوی از علم او به قلب مؤمن تابانده می شود. روح القدس در مرتبهٔ کمال، علم ویژه ای است که از آنِ انبیا و اوصیاست؛ اما روحی که ایمان مؤمنان را تسدید و تأیید می کند، شعاعی از همان علم است که موجب گرایش به اعمال نیک و جلوه گری زیبای ایمان بر بنده می شود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۴_۷۵). حدیثی که در تفسیر آیه ۳۸ سوره «اسراء» نقل کردیم، در تعلق این روح به مؤمنان صراحت دارد؛ آن جا که در وصف روح القدس می فرماید: «يَجْعَلُهُ الله فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَ الْمُؤْمِنِينَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳). پر واضح است که میزان و کیفیت بهره مندی برخی مؤمنان از روح القدس در مقایسه با معصومان علیهم السلام متفاوت است. مؤمن حقیقی به تأیید روح القدس، ایمان را نیکو و محبوب خویش می یابد و بر اساس آن دین داری و دین مداری خود را تحکیم می کند. اما رابطهٔ وجودی روح القدس با معصومان علیهم السلام رابطهٔ متعالی تری است که متناسب با مقام رسالت و امامت، آثار متفاوتی را به دنبال دارد. تعلق روح القدس به انبیا و ائمه علیهم السلام موجب عصمت، علم به اشیا و حوادث گذشته و آینده و هموار شدن مسیر هدایت گری آنان گشته و فضیلت و برتری شان بر خلق را اثبات می کند. از این نکته می توان تعارض آن دسته از احادیثی که در مقام شمارش ارواح انسان های مختلف، روح القدس را مختص انبیا و ائمه بیان می کنند با این آیه و دیگر احادیث حل کرد. هرچند آیت الله ملکی به این تعارض نپرداخته، اما آنچه در کیفیت ارتباط روح القدس با مؤمنان بیان کرد، به حل این تعارض مدد می رساند. می توان گفت آن جا که روح القدس مختص انبیا و ائمه معرفی می شود، همراهی همیشگی این روح و آثار قدسی و ملکوتی آن مانند علم لدنّی و بی پایان، عصمت و... مراد است؛ کمالاتی که دیگران به یقین از آن ها بی بهره اند. اما در جایی که تأیید مؤمنان به روح القدس طرح می گردد، بهره مندی نازل تر و منوّر شدن از پرتوی از نور الهی روح القدس مقصود است که فقط سبب تقویت ایمان و گرایش به اعمال ایمانی می گردد. در روایات، به بهره مندی برخی شاعران و اصحاب امامان از روح القدس تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۲۵۲؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۶۶؛ مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۹: ۶۹ و ۴۷: ۳۲۴).

۳. کارکردهای کلامی معنای روح در قرآن

اشاره

بر اساس مجموع آیات و روایات روشن شد که تفسیر روح در قرآن به غیر از معنای «روح القدس» صحیح نیست. از طرفی، تأمل در این آیات نشان داد طرح موضوع روح در کلام الهی با برخی مباحث اعتقادی، به ویژه بحث نبوت و امامت در هم تنیده است؛ از این رو، عدم پذیرش تفسیر روح به نفس ناطقه و نیز تبیین جدید از روح القدس در این نظریه، موجب تغییر

نگرش به آموزه های کلامی مطروح در آیات روح است. در ادامه به مهم ترین آثار کلامی نظریهٔ مورد بحث می پردازیم.

۱_۳. تبیین جدید از روح موجود در حضرت آدم و حکمت سجود فرشتگان بر او

از جمله مباحث دیرین میان متکلمان و مفسران، چیستی روح نفخ شـده به آدم، چگونگی این نفخ، نسبتِ روح آدم با خدا و حکمت سـجود فرشـتگان بر وی و توجیه این سـجده است. برخی متکلمـان و فیلسوفـان به دلیل پاره ای اهـداف کلامی (مانند اثبـات تجرد نفس از جملـهٔ «قُلِ الروح من أمر ربّی») یا برداشت های رایـج از جملات قرآنی (ماننـد آیات نفـخ روح به آدم)، شماری از آیات روح را به روح و نفس انسانی حمل کرده اند.

بر این اساس، غالب نظریات ارائه شـده بر پایهٔ روح انسانی اسـتوار شده و مباحث یادشده محور گفت وگو های گوناگون قرار گرفته است (برای حکمت سـجده بر آدم علیه السلام ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۴۵؛ حلی، ۱۴۰۱ق: ۵۱؛ برای مسئله نفخ روح ر.ک: اندلسـی ۱۴۱۶ ق، ۳: ۲۶۹؛ مفیـد، ۱۴۱۳ق (الـف): ۳۱_۳۲؛ جاحـظ، ۲۰۰۲: ۲۸۲؛ ابـن قیم جـوزی، ۱۹۹۶: ۲۰۸؛ برای استدلال به تجرد روح ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۰۶ق: ۴۶). یکی از نتایج

مهمّ معناشناسی روح در قرآن در نظریهٔ آیت الله ملکی، رفع این مناقشات کلامی و هموار

کردن مسیر فهم این دسته از آیات است. چنان که گذشت، طبق روایات اهل بیت علیه السلام ، روحِ دمیده شده به آدم پس از تسویه و تکمیل خلقت اوست. نفخ این روح با موضوع تعلیم اسماء

به آدم پیوند دارد. روح القدس منبع علم آدم به اسـماء است و این کمال سـبب برتری بر فرشـتگان و توجیه گر سـجدهٔ آنان بر آدم (قبله قرار گرفتن آدم) می باشد. بنابراین، تمام اقوال

و دیدگاه های مبتنی بر نفس ناطقه بودن روحِ دمیده شده به آدم و استدلال به تجرد آن، ناصحیح خواهد بود.

۲_۳. چگونگی علم پیامبر به صدق وحی

در دیـدگاه کلامی، معجزه، صـدق گفتـار پیـامبر را ثابت می کنـد، اما صـدق و حقانیت وحی بر خود پیامبر چگونه ثابت می شود؟ این پرسـش بـا ضـمیمه به حـدیثی که در منـابع شـیعه و سنّی به «داسـتان ورقه بن نوفـل» مشـهور شـده (ر.ک: مجلسـی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۱۹۵؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸؛ مسـلم، بی تا، ۱: ۱۳۹) و گاه با شاخ و برگ های مجعول همراه شـده، شـبههٔ عـدم آگاهی پیامبر از نزول فرشتهٔ وحی را به وجود آورده است. متکلمان در پاسخ به این پرسش، پاسخ های گوناگونی داده اند که غالباً تکلف آمیز است. شیخ مفید در ضمن پاسخ به پرسشی دربارهٔ چگونگی

ارتباط خداوند با نبی می گوید: نحوهٔ دریافت پیام الهی این گونه است که خدا کلام را در جسم یا هوا یا چیز دیگر ایجاد می کند که با آن کلام، به شخصی که شایستگی خطاب دارد می فهمانـد که این کار از غیر خـدا ساخته نیست؛ پس پیامبر می فهمد که این کلام خدای متعال است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۸_۳۹). قاضی سعید قمی بر آن است که انبیا آن گاه به مقام نبوت نایل می شوند که به مقام نفس کلیه رسیده باشند و مقام نفس کلیهٔ الهیه عبارت است از: کتاب مبین یا لوح محفوظ یا امّ الکتاب. کتاب مبین و... منشأ علم جبرئیل است که می خواهد پیام رسان به انبیا باشد؛ در نتیجه، پیامبر به سرچشمهٔ علم جبرئیل آگاه است. بنابراین هیچ تردیدی در الهی بودن آنچه بر او نازل می شود، ندارد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۹۶). علامه مجلسی قائل است خداوند به دو طریق در الهی بودن وحی، پیامبرش را مطمئن می گرداند: یا معجزه ای به او نشان می دهد و یا علم ضروری و حضوری در نفس پیامبر ایجاد می کند که به واسطهٔ آن مطمئن شود که این سخن یا این حقیقت دریافت شده، منشأ الهی دارد (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۱: ۵۶). ملاصالح مازندرانی منشأ اطمینان را قدرت وهبی الهی در نفس پیامبر می داند که با آن حقانیت الهام و وحی بر نبی ثابت می شود (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۱۴۵_۱۴۶).

صرف نظر از داوری دربارهٔ اقوال مزبور، مقایسهٔ تحلیل روح القدس از نظر ملکی میانجی با آرای یادشده نشان می دهد، دیدگاه ملکی غنا و قوّت افزون تری دارد. بر اساس تبیین ایشان از جایگاه روح القدس در نظام نبوت و رسالت، بهره مندی از روح القدس دارای مرتبه ای مقدم بر مقام نبوت است. پیامبر با این دارایی علمی که عصمتی بالذات دارد، به استقبال نبوت و وحی می رود و هر آنچه به شئون نبوی مربوط است، بالعیان و الحقیقه دریافت می کند. در این دیدگاه، شأن پیامبر بسیار متعالی تر و ملکوتی تر از آن است که صدق وحی را بدون اعطای ویژهٔ الهی که علمی برتر از علم حصولی یا حضوری است، درک کند. می توان تعبیر «توفیق الهی» را که در برخی روایات به عنوان عامل علم پیامبر به حقانیت و الهی بودن پیام جبرئیل معرفی شده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۲۵۷)، با تعبیر «یوفّقه» که در وصف روح القدس آمده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۵: ۶۸)، همسو دانست.

۳_۳. اثبات عصمت پیامبر در طول حیات

از دیگر کارکردهای کلامی نظریهٔ ملکی میانجی، مسئله عصمت و گسترهٔ آن است. در روایتی مرتبهٔ واجدیت روح القدس به عالم انوار و ارواح پیش از ابدان بازگشته و تصریح شده که

پیامبر و اهل بیت علیهم السلام با تأیید روح القدس، در آن عالم عبادت می کردند و به این سبب در دنیا

در اعمال عبادی ثابت قدمند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۴۲). طبق این حدیث، روح القدس از هنگام ولادت تا پایان عمر همراه با معصومان علیهم السلام است و کارکرد ویژهٔ خود را در سراسر عمر آنان ایفا می کند. از طرفی، وجود این روح مایهٔ اجتناب صاحبش از لهو و لعب است (ر.ك: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۴۷). نتیجهٔ این دو مقدمه، عصمت نبی و امام از گناهان (دوری از لهو و

لعب حداقل اثر آن است) در طول زندگی ـ پیش از نبوت و امامت و پس از آن ـ است. تا جایی که آثار کلامی به ما نشان می دهد، این نوع نگاه به روح القدس و سود جستن از آن در اثبات گسترهٔ زمانی عصمت بی سابقه است. هرچند متکلمان امامیه در اصل این گسترهٔ زمانی اتفاق نظر دارند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۹۲؛ فاضل

مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۴)، اما در استدلال به اثر ویژهٔ روح القدس و بهره بردن از احادیث آن، غفلت

شده است.

۴_۳. مدد به شبههٔ عدم علم پیامبر ذیل آیه «ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»

اگر مقام تعلق روح القدس به نبی، پیش از نبوت و رسالت است، نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم هیچ گاه جاهل به کتاب و ایمان نخواهد بود؛ از این رو، دخالت دادن حیثیت زمانی در تفسیر جملهٔ مزبور نادرست است. به دیگر سخن، القای روح القدس به پیامبر که از آن در این آیهٔ شریفه به «وحی روح» تعبیر شده، موجب علم به کتاب و ایمان است. بنابراین، جملهٔ نافیهٔ فوق در حکم جمله شرطیه است: اگر روح القدس به تو وحی نشده بود، به کتاب و ایمان آگاه نبودی. اما مسلّم است که روح القدس از ابتدای خلقت همراه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بوده و منشأ آگاهی های ایمانی، عبادی و عصمت وی گشته است. پس پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پیش از بعثت و نزول فرشتهٔ وحی نیز مؤمن بالله و عالم به معارف کتاب خدا بوده است.

جمع بندی

در نظریهٔ تفسیری آیت الله ملکی میانجی معنای روح در قرآن با دو مرحلهٔ نفی و اثبات قابل تحلیل است. در مرحلهٔ نفی، تفسیر آیات روح به نفس ناطقهٔ انسان مورد بازنگری و تجدید نظر قرار می گیرد و استدلال به برخی از این آیات به سود تجرد نفس، سالبه به انتفای موضوع قلمداد می شود. در مرحلهٔ اثبات نیز معناشناسی روح در قرآن (به استثنای آیات ۴ سورهٔ معارج و ۳۸ سورهٔ نبأ که در تفسیر آن ها سکوت شده) بر اساس مجموعه نگری به آیات و تحلیل روایات

شیعه، دارای وحدت و انسجام است. در این دیدگاه، مراد الهی از روح در قرآن، روح القدس یا علم ویژهٔ انبیا و اوصیا و بندگان مقرب است. با بررسی مجموع احادیث به دست می آید که روح القدس، علمی اعطایی و برتر است و از وجوه امتیازی معصومان از غیر معصومان به شمار می رود، زیرا خود این علم معصوم بالذات است و دارندهٔ آن به مقام عصمت نایل می شود. این نظریه با بهره گیری از احادیث اهل بیت علیهم السلام ، آیات روح را به دلالت واحد و سازگار بر روح القدس باز گردانده، از هر گونه برداشتی که معنای واحد روح در قرآن را متعدد یا ناهماهنگ جلوه دهد، به دور می ماند.

از سوی دیگر، ایشان خلط دامنهٔ کاربردهای حدیثی روح و معنای یگانهٔ قرآنی آن را برنمی تابد و معتقد است که هرچند این واژه در روایات گاه به معنای نفس انسانی به کار رفته، اما مدلول آیات روح، به استناد روایات تفسیری، با مدلول این دسته از احادیث متفاوتند. هم چنین بررسی ها و تلاش های فقه الحدیثی ایشان در تفسیر آیات روح نشان می دهد که روح القدس از کمالات علمی معصومان علیهم السلام و در مقام نبوت و ولایت، قابل تحلیل است.

منابع

قرآن کریم.

۱.ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر بن ایوب، (۱۹۹۶)، الروح، تعلیق: ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی.

۲.ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۳.اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴.آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵.بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار ابن کثیر.

۶.بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالجیل ـ دارالآفاق.

۷.جاحظ، عمر بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت، دار الهلال.

۸.حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام .

۹.دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار، قم، دلیل ما.

۱۰.رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۱.ـــــــــــــــــ، (۱۴۲۰ق)، النفس و الروح و شرح قواهما، افست تهران.

۱۲.زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم.

ص:۶۲

۱۳.سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.

۱۴.سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، (۱۴۰۸ق)، بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۱۵.صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام ، تهران، جهان.

۱۶.صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۱۷.طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم.

۱۸.طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.

۱۹.طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

۲۰.طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۱.________________، (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، بیروت، دارالأضواء.

۲۲.طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.

۲۳.فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۰ق)، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، مشهد، مجمع البحوث النصیریه.

۲۴.____________________، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۲۵.فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۶ق)، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۶.فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم.

۲۷.قاضی سعید قمی، محمدبن محمد (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۸.قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم.

۲۹.کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (۱۳۴۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ایران، کتابفروشی اسلامیه.

۳۰.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ ق)، الکافی، قم، دارالحدیث.

۳۱.مازندرانی، ملاصالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۳۲.مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۹۳ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار علیهم السلام ، بیروت، دار

احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۳۳.مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۴.______________________ (ب)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۵.______________________ (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۶.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ دوم.

۳۷.ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۷)، علوم قرآنی، گردآورنده: علی ملکی، ترجمه: علینقی خدایاری، قم، خرم.

۳۸.______________________، (۱۴۱۴ق)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی؛ مؤسسه الطباعه و النشر.

زمینه های تاریخی و علمی گرایش شریف مرتضی به نظریهٔ «صرفه»/ امیر احمدنژاد _عاطفه محمدزاده

اشاره

امیر احمدنژاد(۱)

عاطفه محمدزاده(۲)

تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۰۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۶

چکیده

سید مرتضی، ادیب و متکلم نام دار شیعه، از قائلان به نظریه «صرفه» است. او به اقتضای شرایط محیطی و با آگاهی از ویژگی های صرفه، آن را برگزید. برخورد با بحران اشکال گیری یهودیان و مسیحیان غیرعرب در بحث اعجاز قرآن، مباحثات کلامی مکاتب اسلامی در تبیین وجوه اعجاز و ایجاد فضای آزاد در این نوع مجادلات، از مهم ترین عوامل تاریخی گزینش این نظریه از سوی او به شمار می-رود. تأملات ادبی و کلامی سید، اعم از لزوم تکیه بر معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغت قرآن، پیچیدگی تفهیم امتناع هماوردی با قرآن در تقریرهای اعجاز بیانی و عمومیت فهم پذیری صرفه نیز، در انتخاب این نظریه از سوی او تأثیر بسزایی داشته است. نوشتار حاضر می کوشد تا ضمن بررسی منشأ طرح این نظریه در عصر سید مرتضی، زمینه های تاریخی و علمی رویکرد وی را مورد تحلیل قرار دهد.

واژگان کلیدی

صرفه، سید مرتضی، اعجاز قرآن، رویکرد.

ص:۶۵

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (amirahmadnezhad@outlook.com). (نویسنده مسئول)
۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (at.mohammadzadeh@ut.ac.ir).

مقدمه

یکی از مسائل بحث برانگیز دربارهٔ اعجاز قرآن، وجوه اعجاز این کتاب است. این مسئله نه تنها در منابع کلامی که در تفاسیر و تألیفات علوم قرآنی نیز راه یافته است. از وجوهی که باورمندی به آن سابقهٔ طولانی دارد «صرفه» است. به نظر می رسد این قول از نخستین وجوهی است که در بین دانشمندان اسلامی مورد بحث و گفت وگو بوده و دربارهٔ آن بررسی و نقدهای فراوانی صورت گرفته است. این اعتقاد، در قرن چهارم و پنجم هجری، مورد توجه بسیاری بوده و به عنوان نظریهٔ معروف در اعجاز قرآن، جای خود را تثبیت کرده است؛ اما در قرون بعد، عده ای آن را متزلزل دانسته و در اعتبار آن تردید کرده اند (مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۳۶). قائلان به صرفه، فرق چندان زیادی میان قصیده های معروف عرب و آیات قرآن از حیث نظم نمی دیده اند و ناتوانی بشر را به ذات جملات و نظم و بلاغت قرآن نسبت نمی داده اند (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۳۸)، بلکه آن را ناشی از قدرت خداوند در سلب انگیزه، توانایی یا دانش بشر در زمان معارضه یا از مدت ها قبل از آن، یعنی از آغاز حیات انسان تلقی می کرده اند (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۳۸ و ۱۳۹).

عموم کسانی که در وجه اعجاز قرآن سخن گفته اند و از صرفه نیز یاد کرده اند، سید مرتضی را در شمار قائلان به صرفه نام برده اند. نقطهٔ اشتراک این محققان در تحلیل دیدگاه سید آن است که نوعاً دلایل فرامتنی، به ویژه اقتضائات محیطی، حضور مخالفان برون دینی در زمان وی و نیز خصوصیات ذاتی صرفه را در علت گزینش این نظریه از سوی او نادیده گرفته اند (ر.ك: معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۵۲؛ رافعی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۲؛ مؤدب، ۱۳۷۹: ۳۵).

تأملات دقیق این دانشمند در موضوعات گوناگون کلامی، تفسیری و به ویژه مسائل ادبی، از سویی و تأکید بر صرفه از سوی دیگر، ناسازگاری ظاهری ای بین شخصیت علمی و دیدگاه او در اذهان ایجاد می-کند. نگارش حاضر می کوشد تا با توجه به بستر تاریخی نظریهٔ صرفه و تمایزات ذاتی این دیدگاه از سایر وجوه اعجاز، چرایی طرح آن را از سوی سید مرتضی بیان کند و بدین وسیله ابعاد آرای او دربارهٔ اعجاز قرآن را آشکارتر سازد. بدین منظور، پس از آشنایی مختصر با پیشینهٔ این نظریه و حیات علمی سید، فضای تاریخی روزگار وی، به ویژه در حوزهٔ تعامل جامعهٔ اسلامی با ادیان و مذاهب گوناگون، و هم چنین زمینه های کلامی - ادبی در تبیین اعجاز قرآن را به بحث می گذارد و با تکیه بر این دو مؤلفه، دیدگاه وی را از زاویه ای جدید می کاود.

دربارهٔ نظریهٔ «صرفه» مقاله ها و کتاب های متعددی نوشته شده، اما در میان پژوهش های نشریافته که تا حدودی به موضوع نوشتار حاضر مربوط است، تنها می توان به سه مقالهٔ زیر

اشاره کرد: «سیر تاریخی اندیشهٔ اعجاز قرآن» به قلم ریچارد مارتین در مدخل «همتاناپذیری» دایرهٔ المعارف قرآن و ترجمهٔ سیدعلی آقایی که در شمارهٔ ۵۴ و ۵۵ فصلنامهٔ پژوهش های قرآنی در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده و نیز مقالهٔ «ریشه های تکوین نظریهٔ اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست» نوشتهٔ مرتضی کریمی نیا که در شمارهٔ یکم مجلهٔ پژوهش های قرآن و حدیث در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است. این دو نوشته به بررسی کلی زمینه های طرح نظریهٔ اعجاز قرآن و سیر تحول آن پرداخته اند و هیچ یک به طور خاص و به تفصیل، بحث از وجوه اعجاز و به ویژه صرفه را مطرح نکرده و صحبتی از علل علمی گرایش به این نظریه از سوی اندیشمندان شیعی به میان نیاورده اند. مقالهٔ «نقش معتزلهٔ بصره در شکل گیری نظریهٔ اعجاز قرآن» نیز که نگاشتهٔ ریچارد مارتین بوده و در سال ۱۹۸۰ در شمارهٔ سوم مجلهٔ مطالعات خاور نزدیک چاپ شده، توسط مهرداد عباسی ترجمه و در شمارهٔ ۴ فصلنامهٔ پژوهش های قرآنی در سال ۱۳۹۱ نشر یافته است؛ اما برخلاف نوشتار حاضر که از تلاش عالمی شیعی در دفاع از قرآن پرده برداشته و عوامل طرح این نظریه را در دورانی خاص بیان کرده، بیشتر به تلاش فرقهٔ اعتزال در طرح اندیشهٔ اعجاز پرداخته است.

بنابراین، مطابق با پیشینهٔ فوق، مقالهٔ حاضر سابقهٔ پژوهشی نداشته و تاکنون در راستای آن تحقیق نشریافته ای ملاحظه نشده است.

پیشینهٔ نظریهٔ صرفه

اشاره

برخی از محققان غربی سعی کرده اند نشان دهند اندیشهٔ صرفه پیش تر از اسلام، در مسیحیت وجود داشته است. از نمونه های موردنظر آن ها نوع تفکر یکی از آبای کلیسا؛ به نام لاکتانتیوس (حدود ۲۴۰_۳۴۰م) بوده است. (Von Grunnebaum, ۱۹۹۳, ۳:۱۰۱۹). شاید بر همین اساس است که «جان ونزبرو» در کتاب مطالعات قرآنی به وجود ابهاماتی دربارهٔ اشتهار فرقهٔ اعتزال در طرح نظریهٔ صرفه، اشاره کرده است. از نظر وی، چون آرای معتزله را در این باب اغلب دشمنان پیروزمند آن ها نقل کرده اند، به درستی نمی-توان تشخیص داد رأی ایشان در باب صرفه، نوعی واکنش به برخی آرای علمی موجود در جامعهٔ اسلامی و غیراسلامی بوده یا صرفاً ناشی از ابتکار خود ایشان در حل مسئلهٔ ادلهٔ نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و حقانیت دین اسلام بوده است (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

در این میان، ابوزهره با یافتن شاهدی در «تحقیق ما للهند»، اثر ابوریحان بیرونی، خاستگاه این نظر را باور هندوهایی بیان می کند که خدایان برهمایی را عامل منصرف کردن افراد در تقلید از کتاب های مذهبی شان می دانستند؛ چنانچه در کتاب المعجزهٔ الکبری القرآن آمده در

دوران منصور، خلیفهٔ دوم عباسی (م. ۱۵۶ق)، و خلفای پس از او، افکار هندی به جامعهٔ اسلامی رسوخ کرد. کسانی که تجددگرا و دنبال افکار بیگانه بودند، این نظر را پذیرفتند و آن را بر قرآن نیز منطبق کردند. نظریهٔ صرفه از آن زمان وارد جامعهٔ اسلامی شد و کمابیش متکلمان و دیگران از آن استقبال کردند تا این که در اوایل قرن سوم، نظّام، یکی از متکلمان معروف معتزلی، این نظریه را به طور علنی بیان کرد و آن را گسترش داد. وی آن چنان بر محور این نظریه بحث و بررسی کرد و از آن دفاع نمود که گویی یکی از مباحث علم کلام است. بدین صورت، قول صرفه به عنوان یک ایدهٔ کلامی به او منتسب شد (ابوزهره، ۱۴۱۸ق: ۵۷_۵۹).

به هر حال مسلّم است که باید بین ورود نظریهٔ صرفه در میان مباحث کلامی و استفاده از آن در بحث اعجاز قرآن تفاوت زمانی قائل شد. بحث از دلیل بی-اطلاعی سلیمان علیه السلام از علت غیبت هدهد که ظاهراً ناشی از انصراف ذهن ایشان به خاطر مصلحتی از سوی خدا بوده، نشان می دهد این نظریه نخستین بار در رابطه با موضوعات کلامی مطرح شده و پس از آن در تبیین وجه اعجاز قرآن به کار رفته است (جاحظ، ۱۳۸۸ق، ۴: ۸۵_۹۰).

نکتهٔ دیگر این که، نباید تصور کرد نظریهٔ صرفه نخستین بار از سوی سید مرتضی مطرح شده، بلکه طبق قول مشهور، این اندیشه پیش از وی، به برخی از متکلمان معتزلی منسوب بوده است (ر.ك: ادامهٔ مقالهٔ حاضر). به هر رو با توجه به مدارک و اسناد موجود می توان موافقان صرفه را در یکی از سه گروه زیر جایابی کرد:

الف. معتزله

اشاره

گرچه بسیاری از معتزله قائل به صرفه بوده اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۵)، اما نام دارترین حامیان این نظریه در میان آن ها عبارتند از:

۱.

ابراهیم بن سیّار نظّام (م. ۲۳۱ق): نظریهٔ صرفه را نخستین بار نظّام، دانشمند بزرگ معتزلی مطرح کرده و بعدها، برخی از اشاعره، اهل سنت و شیعیان، آن را رونق بخشیدند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۳۳۷ و ۳۳۸).

۲.

جاحظ (م. ۲۵۵ق): او از شاگردان نظّام و از سران معتزله بوده که قول صرفه را یکی از وجوه اعجاز قرآن دانسته است. وی به رغم این که قرآن را در اوج فصاحت و بلاغت می دیده، اما در برخی از آثارش نتوانسته خود را از اندیشهٔ صرفه برهاند (جاحظ، ۱۳۸۸ق، ۴: ۸۵_۹۰).

۳.

علی بن عیسی الرمّانی (م۳۸۴ق): وی یکی دیگر از مشاهیر معتزله بوده و در کتابی با عنوان النکت فی اعجاز القرآن، صرفه را در کنار بلاغت و دیگر وجوه اعجاز گرد آورده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۲۴۹).

۴.

ابواسحاق نصیبی (م۴۴۹ق): او از دانشمندان معروفی است که در منابع گوناگون، موافق با نظریهٔ صرفه معرفی شده است، اما از وی کتابی در دست نیست (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۶۱).

ب. اشاعره و اهل سنت

اشاره

دو تن از طرف داران صرفه در این گروه عبارتند از:

۱.

ابواسحاق اسفرائینی (م. ۴۱۸ق): او از متکلمان برجستهٔ اشاعره بوده و برخی محققان در آثار خود از او یاد کرده اند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۲۴۶).

۲.

ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ق): از بزرگ ترین متفکران فرقهٔ ظاهریه و منسوب به اهل سنت بوده است. وی در کتاب الفصل فی سبب الإعجاز ضمن بیان این که بلاغت قرآن از نوع بلاغت مردم نیست، خداوند را مانع انسان از آوردن مانند قرآن دانسته است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۴۷).

ج. شیعه

اشاره

از معروف ترین علما و متکلمان بزرگ شیعه که هم قبل از سید مرتضی، و هم بعد از او، قائل به صرفه بوده اند، می توان به شخصیت های زیر اشاره کرد:

۱.

شیخ مفید (م. ۴۱۳ق): شیخ مفید از دانشمندان برجسته ای است که کلام شیعی در استواری خود به او وام دار است. او در کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، صرفه را به عنوان دلیلی بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم مطرح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۸)؛ با این حال، به عقیدهٔ برخی، ایشان اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت می داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۹: ۱۲۷).

۲.

سید مرتضی علم الهدی (م. ۴۳۶ق): سید مرتضی از علمای بزرگ شیعی است که با وجود شهرت خود در علوم ادبی، دیدگاه صرفه را بر وجه بیانی اعجاز قرآن ترجیح داده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸). با توجه به موضوع اصلی نوشتار حاضر، در ادامه، دلایل رویکرد او به صرفه به تفصیل خواهد آمد.

۳.

ابوالصلاح حلبی (م. ۴۳۷ق): حلبی، متکلم معروف شیعه و از شاگردان سید مرتضی بوده است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۴۱). وی در کتاب تقریب المعارف، صرفه را در رأس وجوه اعجاز قرآن معرفی کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۰).

۴.

ابن سنان خفاجی (م. ۴۶۶ق): خفاجی، ادیب و شاعر شیعه، در کتاب سرّ الفصاحه، دیدگاه صرفه را برگزیده و سلب علوم از معارضه کننده را صحیح خوانده است (خفاجی، ۱۳۷۲ق: ۱۰؛ حمصی، ۱۴۰۰ق: ۸۵).

۵.

سدیدالدین حمّصی (م.۵۸۰ یا ۵۹۰ق): حمّصی، یکی از علمای بزرگ است که در کتاب

کلامی خود بـا عنوان المعتمـد من مـذهب الشـیعهٔ الإمامیه، برخی وجوه اعجاز قرآن از جمله قول به صـرفه را نام برده و آن را نشانه ای از صدق نبوت خوانده است (حمّصی، ۱۳۷۶: ۲۴).

با توجه به این پیشـینه، به نظر می رسد قول صـرفه در زمان های گذشـته، ارزش و اعتبار فراوانی داشـته و افراد متعددی قائل به آن بوده انـد. بـدین جهت، در صورت از بین نرفتن و یـا در دسـترس بودن کتب کلامـی بسـیاری از متکلمـان متقـدم، احتمـال معرفی تعداد بیشتری از طرف داران این دیدگاه وجود داشت.

سید مرتضی و نظریهٔ صرفه

اشاره

سید مرتضـی علم الهدی (۳۵۵_۴۳۶ق)، ادیب، متکلم و مفسـر برجسـتهٔ شـیعه، یکی از قائلان به نظریـهٔ صـرفه است. او پس از ارائهٔ تعریف معجزه و بیان شـروط آن (شـریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۹۹)، مهم ترین وجوهی را که دانشـمندان مسلمان قائل به آن هستند، ذکر کرده و نشان می دهد که این وجوه، فاقد شروط اصلی معجزه بوده و با تعریف آن هم خوانی ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸ و ۳۷۹). بر همین اسـاس، با این که به فصاحت، بلاغت و نظم قرآن توجه دارد، اما آن ها را از وجوه اعجاز به شـمار نمی آورد و بر وجه صـرفه تأکید می ورزد. از نگاه سید، مراد از صرفه این است که هر کس قصـد کنـد با قرآن معارضه کنـد یا به معارضه بیندیشد، خداوند علومی را که لازمهٔ آوردن کلامی به فصاحت و نظم قرآن باشـد، از او می گیرد و اگر در سـرودن شـعر و بیـان خطبه و ایراد سـخنان مختلف به روش خود عمل کنـد، خـدا او را با علومش وا می گذارد (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۳۵ و ۳۶).

سیـد در غـالب تألیفـات کلامـی خود، این نظریه را مطرح کرده و در دفاع از آن کوشـیده است؛ چنانچه در کتاب الـذخیرهٔ فی علم الکلام ضـمن نقـل اقوال در وجوه اعجـاز قرآن می گویـد: «در وجه اعجـاز قرآن، اختلاف است. طبق نظر گروهی، وجه دلالت قرآن بر نبوت، این است که خداونـد عرب را از معارضه منصـرف می کند و آن ها را از علمی که به آن تکیه می کنند تا به لحاظ نظم و فصاحت کلامی مثل قرآن بیاورنـد، سـلب می کند و اگر این صـرف نبود، آن ها معارضه می-کردند.» و در ادامه، نظر خود را این گونه بیـان می-کنـد: «من قول به صـرفه را انتخـاب کردم و در کتاب خود که به نام "الموضـح عن جهةٔ اعجاز القرآن" معروف است، به تقویت آن پرداخته ام» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸).

سیـد مرتضـی در کتـاب الموضـح عن جهـهٔ اعجـاز القرآن نظریـات دیگر در بـاب وجوه اعجاز قرآن را رد کرده، اشـکالات و شبهات مربوط به نظریهٔ صرفه را به تفصیل مطرح کرده و به آن ها پاسخ

داده است (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۷_۱۵۵و ۲۶۵_۲۷۴). وی هم چنین در کتاب رسائل الشریف المرتضی در بحثی با عنوان «معرفهٔ وجه اعجاز القرآن» از نظریهٔ صرفه دفاع کرده و آن را همراه با نظریهٔ فصاحت قرآن در اثبات اعجاز قرآن لازم دانسته است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۳_۳۲۷). از سید مرتضی کتاب دیگری به نام جمل العلم و العمل هم باقی مانده که جزء آخرین تألیفات اوست. سید در این نوشته نیز قول به صرفه را به عنوان نظریهٔ معیار، بیان کرده است (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۴۱).

با مرور دلایل سید مرتضی در ردّ یا تضعیف دیگر وجوه اعجاز و گزینش نظریهٔ صرفه

می توان از تلاش وی جهت اسکات مخالفان پرده برداشت. تحولات اجتماعی دوران حیات علمی این عالم نشان می دهد علت سوق یافتن متکلمان عقل گرایی چون ایشان به صرفه و پرداختن به آن به عنوان وجه اعجاز قرآن، بر عللی فرامتنی استوار است. مهم تریِن این علت ها، زمینهٔ تاریخی و علمی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

شایان ذکر است، منظور از زمینه های تاریخی، شرایط مذهبی و فرهنگی حاکم بر محیط زندگی سید و منظور از زمینه های علمی، اندیشه های کلامی و ادبی او به همراه ویژگی های ذاتی صرفه است.

۱. زمینهٔ تاریخی

اشاره

تبیین دقیق هر نظریه، نیازمند تأمل در بستر تاریخی آن نظریه است. در کاویدن دیدگاه صرفه، انجام این مهم را با بررسی سیر تطور آراء دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن پی می گیریم.

بحث از اعجاز قرآن پس از موضوع تحدی و با طرح مسائلی از سوی اهل کتاب در خصوص قرآن و پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم نمود پیدا کرد. سال ها پس از عصر نزول، برخی از عالمان یهودی و مسیحی در صدد بیان برتری دین و پیامبر خود، ردیه هایی علیه قرآن نوشتند یا در گفت وگو با مسلمانان به اظهار نظرهایی باطل در این باره پرداختند؛ برای مثال ابونوح انباری، یکی از مسیحیان نسطوری بود که در قرن سوم کتاب تفنید القرآن را نگاشت (پارسا، ۱۳۸۹: ۱۴۰ و ۱۴۱). از این جا بود که عالمان اسلامی در صدد پاسخ گویی برآمدند. رسالهٔ مستقل ابوعبدالله الواسطی با عنوان «اعجاز القرآن» و نیز رسالهٔ عبدالله بن اسماعیل الهاشمی که شامل مکاتبهٔ او با عبدالمسیح کندی بوده، شواهدی از این دست هستند (ابن ندیم، ۱۳۴۸ق: ۲۴۵؛ کندی، بی تا: ۲_۱۶۵). بدین ترتیب، هرچند نخستین مباحثات کلامی به ندرت در باب اعجاز قرآن بود، از نیمهٔ اول قرن سوم به این موضوع و جوانب آن پرداخته شد (حمصی، ۱۴۰۰ق: ۳۶_۴۱).

وجوه اعجاز، موضوع دیگری بود که از قرون اولیه دید گاه های گوناگونی را به خود اختصاص

داد؛ به طوری که نظریهٔ مطرح در قرن چهارم و پنجم و در بغداد، یعنی در دوران حیات سید مرتضی و محل اقامت او، با قرون نخست و در مناطق دیگر مانند مدینه، کوفه، بصره و... کاملاً ـ همسان نبود. این بدان جهت بود که تحولات جامعه و فضای حاکم در هر زمان و مکانی، شرایط ویژه ای در پاسخ گویی به مسائل دینی و مذهبی می آفرید. بحث از صرفه و تحلیل رویکرد سید نیز متأثر از همین موضوع است. شاید بتوان گفت از مهم ترین مسائل تأثیرگذار در ارائهٔ این نظریه از سوی ایشان، وجود بحران اشکال گیری یهودیان و به خصوص مسیحیان غیرعرب و شکل گیری مکاتب کلامی مختلف در میان مسلمانان بود که در ادامه به تفصیل می آید:

۱_۱. مجادلات کلامی بین ادیانی

گذشت که عواملی، ذهن دانشمندان مسلمان را دربارهٔ مسئلهٔ اعجاز قرآن به خود مشغول کرد. تلاش برای اثبات معجزه بودن قرآن در قرون نخست، از اختلاف های عقیدتی میان مسلمانان و دیگر ادیان نشئت می گرفت. این اختلاف ها بیشتر حول مسئلهٔ نبوت و صدق ادعای پیامبران موج می زد. اعتقاد به انبیای الهی، وجه مشترک اعتقادی در میان یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و دیگر جوامع دینی بود که در سده های اول و دوم تحت حاکمیت اسلام قرار گرفتند. در این بافت فرهنگی و دینی مشترک، ادعاهایی دربارهٔ اعتبار کتب مقدس هر یک از این جوامع و پیامبرانی که این کتاب ها را با خود آورده بودند، موضوع مجادلات بی وقفه و طولانی در میان مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و دیگران و نیز در بین فرقه های مسلمان گردید (حمصی، ۱۴۰۰ق: ۳۶؛ ۹۰۶_۹۰۵ :۳ ,Martin, ۲۰۰۲).

مسلمانان برای اثبات حقانیت رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، برتری دین اسلام بر مسیحیت و ابطال اندیشهٔ تثلیث، از متون و روایات اسلامی و گاه عهد قدیم و عهد جدید کمک می گرفتند و در مقابل، مسیحیان، شواهدی را از متن قرآن یا کتاب آسمانی خود ارائه می-کردند. اهل کتاب در آثار خود معجزات مشهور موسی و عیسی علیه السلام را به تفصیل ذکر کرده و مسلمانان نیز علاوه بر بیان معجزات نقل شده در تاریخ برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ، به بحث دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن می-پرداختند.

متون متعددی، مجادلات بین مسلمانان و فرقه های مختلف یهودی و مسیحی را که در جامعهٔ اسلامی زندگی می کردند، گزارش کرده اند؛ برای مثال، «کمیلا آدَنگ» در کتاب نگاشته های مسلمانان در باب یهودیت و عهد قدیم از «ابن ربّن» تا «ابن حزم» به موضوع اسلام و یهودیت پرداخته و «سمیر خلیل سمیر»، «مارک سوانسون» و «دیوید توماس» در کتب متعدد خود، جدل-ها و مباحثات متقابل مسلمانان و مسیحیان را ثبت کرده اند (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

ص:۷۲

گفته شد که اثبات اعجاز قرآن پس از طرح نخستین مباحث کلامی و از نیمهٔ اول قرن سوم اوج گرفت. ظهور کتاب هایی مستقل تحت عنوان «معجزات النبی» و «نظم القرآن» در قرن سوم و یا نگارش تألیفاتی با موضوع «اعجاز قرآن» در قرون چهارم به بعد که بخشی از فرایند پاسخ گویی به اهل کتاب بوده، گواه این مطلب است. فهرست موجود در مقدمهٔ تحقیق «محمد یسری سلامه» بر کتاب ثبوت النبوات که حاوی بیش از پنجاه عنوان کتاب از عالمان اسلامی است، شاهد دیگری بر این مدعاست (ر.ك: کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۲۱_۱۲۵). این آثار به طور عمده به بحث از بشارت کتب آسمانی پیشین دربارهٔ رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم ، امّی بودن آن حضرت، معجزات صادرشده به دست ایشان و اعجاز قرآن پرداخته اند (الشّرفی، ۱۴۲۶ق: ۴۰۷).

در مجموع باید گفت، رویارویی فکری در میان ادیان و در خود حوزهٔ اسلامی در دو قرن نخست هجری آن چنان رشد نداشت که به بحث های مربوط به اعجاز قرآن دامن زند، اما پس از آن با پیدایش این گونه تحولات، برخی از دانشمندان مسلمان در مناطق مختلف اسلامی، در صدد پاسخ گویی به پرسش های مربوط به اعجاز قرآن و وجوه آن برآمدند. سید مرتضی یکی از این عالمان بود که در بحبوحهٔ جدل های کلامی یهودیان و مسیحیان، نظریهٔ صرفه را برگزید و برخی از آثار خود را بر همین اساس سامان داد.

۲_۱. مباحثات کلامی مکاتب اسلامی

اصل بحث از امکان یا عدم امکان معارضه با قرآن از هنگامهٔ نزول در جامعهٔ عرب مطرح بود. در سده-های بعد، پیدایش مکاتب کلامی متنوع و پرسش های متکلمان مسلمان به این بحث دامن زد و زمینه ساز مجادلات متعدد در حوزهٔ اعجاز قرآن و وجوه آن شد.

تحولاتی که در قرن سوم در مناطق اسلامی به وجود آمد، مسئلهٔ نبوت و دفاع از اعجاز قرآن را به بحثی جدی تبدیل کرد (۱)؛ بدین رو، فضایی پدید آمد که از آغاز قرن چهارم، ابوعلی جبائی و پیروانش مسائلی ویژه را دربارهٔ نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به نحوی روش-مندتر پیش کشیدند. بدین ترتیب، تلاش های این گروه از متکلمان معتزلهٔ بصره در قالب بحث هایی چون «تثبیت دلائل النبوه»، نقطهٔ آغازی برای نظریه-پردازی متکلمان بعدی در این باب شد (مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳۴ و ۱۴۰).

۱- اوج و حضیض معتزله و تأثیر آن در زندگی عمومی مسلمانان، مخالفت روزافزون شیعه با عرضه نظریه رقیب سیاسی که برای نظریه نبوت نتایجی به همراه داشت و تفاخر عرب ها به زبان و کتابشان در فضایی آمیخته با شك گرایی و رقابت های قومی و ادبی، از تحولات عمده قرن سوم در جامعه اسلامی بوده است (ر.ك: مارتین، ۱۳۹۱: ۱۴۰).

هرچنـد در اثنای قرن چهارم گروهی از سنّیان با شـیعیان بغـداد دشـمنی کردند و زندگی را بر معتزلیان تلخ ساختند، اما توفیق زیادی در سرکوب این دو فرقه نیافتنـد. تقویت جبهـهٔ تشیع و اعتزال با روی کار آمدن آل بویه از سویی و عدم انتشار مذهب اشعری تا حدود سال ۳۸۰ قمری در همهٔ عراق از سوی دیگر، شرایط را متحول کرد (بارانی، ۱۳۹۲: ۹۶، به نقل از عبدالرحمان سالم، ۲۰۱۳: ۳۲۱؛ متز، ۱۳۸۸: ۲۳۴). بـدین ترتیب در این برهـهٔ تاریخی، فرقـهٔ اعتزال فرصتی یافت تا بتواند بر فضای اعتقادی جامعه حاکم شود و برخی از نظریات دینی را در میان اقشار مختلف مذهبی پایه گذاری کند.

در قرن چهـارم که اختلاف معتزله با عامـهٔ مسـلمانان، محـدود به مسائل کلامی بود و اعتزال در تقسیمات کلی مـذهبی، گروه جداگانه ای به حساب می-آمد، این فرقه در حلقه های فکری جهان اسلام، دو دیدگاه عمده حول محور نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و اله و سلم و قرآن مطرح کرد. معتزلهٔ بصـره، معجزهٔ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مربوط به تفوق ناپذیری زبـان قرآن می دانسـتند؛ امـا گروهی از آن هـا در بغـداد، به پیروی از نظّام، صـرفه را ارائه کردنـد (مـتز، ۱۳۸۸: ۲۳۰ و ۲۳۲؛ مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳۵ و ۱۳۶).

پس از ساخته شدن شـهر بغداد و با مهاجرت جمعی از مردم کوفه به این شـهر، تشیع در آن جا فعالیت جدی خود را آغاز کرد و به دلیل داشـتن زمینه های مشترک عقلانی به تدریج به معتزله نزدیک شد. تماس-های معتزله و شیعه، تأثیرات فراوانی را در هر دو سوی بر جای گـذاشت. در این آمدو شدها آنان با نقطه نظرات یکدیگر بیشتر آشـنا شدند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۵۴ و ۵۵). بـدین رو، زمینه برای تفـاهم بیشـتر شیعه بـا معتزله و درگیر شـدن در بحث و جـدل فکری، به ویژه در تبیین وجه اعجـاز قرآن فراهم شـد. با پیـدایش مکاتب کلامی و مجادلات بین فرقه ها، نظریـهٔ صـرفه که آمیخته با اندیشـهٔ جدلی است، از سوی برخی متکلمان امامیه حامیانی پیدا کرد. شـیخ مفید، پیشوای شـیعیان امامیهٔ بغداد و سـید مرتضی، جانشین او در همان منصب، در آن زمان از این نظریه حمایت کردند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

نیاز به تبیین اعجاز قرآن در مباحثات کلامی و متناسب بودن نظریهٔ صـرفه برای اقناع جدلی مخاطبان، بر گزینش این دیدگاه از سوی سـید تأثیر گذاشت تا جایی که نظریهٔ معجزهٔ قرآن را که تا اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، پویا بود، به شـیوهٔ جدلی خود در علم کلام اسلامی حفظ کرد.

در روزگار اخیر و پس از گذشت سال ها از طرح نظریهٔ صـرفه، محققانی چون عایشه بنت الشاطئ در صدد برآمده اند تا علت گرایش به آن را تحلیل کنند. این بانوی قرآن پژوه در کتاب الاعجاز البیانی للقرآن، پس از نقل گفتار فخر رازی دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن، دیدگاه ابن کثیر را

نسبت به صحت نظریهٔ صرفه در مقام جدل و مماشات بیان می-کند و در ادامه می گوید: «مسئلهٔ صرفه تنها در زمینهٔ جدل نظری مطرح شده و معتزله نیز ــ پس از نخستین نسل از پیشوایانشان ــ سرانجام این نظریه را در این مورد انتخاب کردند؛ اما معتبر دانستن صرفه به عنوان یکی از وجوه اعجاز، هرگز مانع تأمل در وجه دیگر اعجاز، یعنی اعجاز بلاغی نمی شود و کسانی از غیرمعتزله هم که در ذکر تمامی آرای متکلمان دربارهٔ اعجاز از نظریهٔ صرفه نام برده اند، بلافاصله پس از آن مسئلهٔ اعجاز بلاغی قرآن را مورد توجه و اهتمام قرار داده اند» (بنت الشاطئ، ۱۴۰۴ق: ۸۸ و ۸۹).

بر اساس این گفته، نظریهٔ صرفه در مقام مجادله شکل گرفته و اعتقاد به آن، لزوماً همراه با بی-توجهی به اعجاز بیانی نبوده است؛ کما این که برخی از حامیان صرفه، ضمن بیان این نظریه، از بلاغت و فصاحت قرآن نیز یاد کرده اند. با این همه در آستانهٔ قرن پنجم، فضای جامعه و جدال شیعه با مخالفان درون دینی و برون دینی ایجاب کرد که سید مرتضی و برخی از هم مسلکان او تنها به نظریهٔ صرفه رو آورند و این دیدگاه را پا به پای اعجاز بیانی قرآن اشاعه دهند.

۲. زمینهٔ علمی

اشاره

چنانچه گفته شد، تاریخ فرق اسلامی نشان می دهد معتزله و به طور کلی مخالفان اهل حدیث از نخستین گروه هایی بودند که پرسش هایی در باب ذات، ماهیت و مبنای فهم قرآن طرح کردند. مهم ترین سؤالی که دربارهٔ قرآن، ذهن متکلمان معتزلی را از قرن دوم به بعد مشغول ساخت این بود که کدام ویژگی ها، کلام الهی را از آثار فصیحان، بلیغان، خطبا، شعرا و کاهنان متمایز می کند؟ (الشّرفی، ۱۴۲۶ق: ۵۸۴).

بر این اساس، یکی از عوامل شکل گیری و نظریه-پردازی در باب اعجاز قرآن، ایده های کلامی متکلمان معتزلی در قرن سوم بوده است. در این میان، بلاغت و فصاحت مربوط به متن قرآن چیزی نبود که از نظر آن ها دور بماند. بدین رو، حتی معتزلیان بغداد که چندان بر نظم قرآن تأکید نمی ورزیدند، در مقابله با گروهی که معجزه را در ذات زبان آن تصور می-کردند، در اثبات اعجاز قرآن، به نکات بلاغی آن توجه داشتند.

گذشت که گروهی از دانشمندان معتزلی، همانند نظّام و رمّانی به همراه برخی از عالمان برجستهٔ شیعی، مثل سید مرتضی که عموماً در ادبیات زبردست بوده اند، از قرون سوم تا پنجم برای اثبات اعجاز قرآن از این دانش بهره بردند. ویژگی های بلاغی قرآن و استناد برخی به آن ها در تحلیل اعجاز ذاتی از سویی و تخصص طرف داران صرفه در علوم ادبی از سوی دیگر، آن ها را واداشت تا در توجیه گروه نخست، از تمایزات صرفه با اعجاز بیانی استمداد جویند.

تأملات سید مرتضی در این خصوص، در لابه لای نوشته-های وی در دفاع از صرفه نهفته است؛ چنان که با توجه به فصاحت و بلاغت متن قرآن می گوید: «قرآن به لحاظ فصاحت و بلاغت، با فصیح ترین کلام عرب نزدیکی زیادی دارد و به این دلیل، از نظر ما تفاوت قابل توجهی میان قرآن و کلام های عرب در این حوزه به چشم نمی خورد» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۸۱).

وی در جایی دیگر با لحنی منتقدانه نسبت به طرف داران اعجاز بیانی می نویسد: «کسانی که به صرفه معتقد نیستند و به جای آن وجوهی مانند فصاحت را وجه اعجاز قرآن می دانند، گرفتار اشکال هایی اند که نمی توانند خود را از آن ها رها کنند. از جمله اشکال های مطرح این است که از سویی، آورندهٔ قرآن ادعا دارد قرآن کلام او نیست و دیگری آن را بر او القا کرده و از سوی دیگر، فصاحت این کلام، فصاحت معمول در میان عرب را خرق کرده است. (اما) آن ها که قائل به صرفه نیستند، نمی توانند ثابت کنند القاکنندهٔ قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، خدا بوده است، زیرا ممکن است این کلام را جن بر آورندهٔ قرآن القا کرده باشد تا فصاحت معتاد در میان عرب را خرق کند» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۳۸ و ۱۶۸).

بنابراین، سید تنها خرق عاد ت بودن را نشانهٔ الهی بودن یک فعل نمی داند؛ این در حالی است که در باور او اگر وجه اعجاز صرفه باشد، چنین اشکالی پیش نخواهد آمد، زیرا معتقد است سلب علم و قدرت از فصیحان عرب برای منع آنان از معارضه با قرآن، به خدا اختصاص دارد و از عهدهٔ جن و فرشته برنمی آید. بنابراین همین که کسی نمی تواند همانندی برای قرآن بیاورد و به رویارویی با آن برخیزد، مسئلهٔ خلاف عادت و در نتیجه معجزه است.

بدین ترتیب، نگرش کلامی ادبی سید مرتضی و تشخیص ویژگی های خاص صرفه از سوی او، عامل مؤثر دیگری در ارائه این نظریه بوده است. اثر گذارترین مؤلفه ها در این خصوص عبارتند از:

۱_۲. جدلی بودن نظریهٔ صرفه

پیش از این آمد که در قرن چهارم، با ایجاد فضایی آزاد برای طرح مسائل اعتقادی، هر یک از فرقه های اسلامی به اظهار نظر در این باره پرداختند و دیدگاه های خود را نسبت به وجوه اعجاز قرآن بیان کردند. این مسئله به ویژه در آستانهٔ حیات علمی سید مرتضی در عراق بروز پیدا کرد. بدین صورت، فضای تاریخی روزگار سید و لزوم مباحثات کلامی، و نیز جدلی بودن صرفه، علت طرح این نظریه را روشن می کند. در این فضای باز، سید آزادانه به محاجّه پرداخت و در تبیین مسئلهٔ اعجاز و وجه صرفه، با طرح اشکال ها و پاسخ آن ها در اقناع مخاطب تلاش کرد. از آن جا که در ذات این نظریه حالت مجادله نهفته است، در گفتار سید مرتضی نیز این ویژگی محسوس است.

او بـدون این که فرد معارض را درگیر مسئلهٔ اعجاز ذاتی قرآن کنـد، معجزه را همان ناتوانی وی در هماوردی این کتاب ذکر می کرد؛ به عبارت دیگر، ضرورت اقناع طرف مقابل و مشکلات موجود در راه اثبات انواع دیگر وجوه اعجاز، او را بر آن داشت تـا در مقـام مجادله از طرف مقابـل بخواهـد کتـابی مثـل قرآن بیاورد. وی که نسبت به عملی نبودن این امر واقف بود، کوشید تا از این راه در اثبات اعجاز قرآن استفاده کند.

سید قصد داشت با بهره از نظریهٔ صرفه در توجیه افرادی که ادعا می کردند آوردن کتابی مانند قرآن به دلیل تشابه حروف آن با الفبای زبان عربی، امکان پـذیر است، اظهار کند آوردن مانند قرآن، ممتنع نیست؛ با این حال، نمی توان مثل آن آورد، چون خـدا نمی گـذارد. وی با این سخن، مخاطب را به سکوت وامی داشت و در جدال با او پیروز میدان می-شد. او بدین وسیله نشان می داد هرچند مخالفان تاکنون دربارهٔ معجزه بودن قرآن تردید داشته و خواستار ارائه نشانه ای بر اعجاز آن

بوده انـد، امـا در حال حاضـر، آنچه موضوعیت دارد، بحث از چگونگی هماوردی با قرآن و معارضه با آن است و این، چیزی است که بایـد از جـانب خود مخالفان صورت گیرد. بنابراین، چنانچه برای آن ها مقـدور نباشـد، خود معترضان بازنـدهٔ اصـلی میدان خواهند بود. مسلماً قانع کردن مخالفان بدین شیوه چیزی نبود که در فضای بسته و آکنده از خفقان میسر شود و بر همین اساس، سید مرتضی توانست از فرصت فراهم شده به نحو مناسبی بهره برداری کرد.

او بـا در نظر گرفتن همین نکـات در مقـابله با مـدعیانِ هماوردی با قرآن می نویسـد: «هر کس با حروف الفبا آشـنایی دارد، با آوردن آن ها به دنبال هم نمی توانـد شـعر بگویـد، زیرا علمِ شاعری نـدارد.» و پس از آن، بحث معارضه با قرآن را مطرح می کند و یادآور می شود که قرآن هم به همین صورت از حروف و کلماتی تشکیل شده که در دسترس همه هست. با این حال، ساختن عبارت های موجود در آن بدون داشتن علوم لازم، عملی نیست» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۱ و ۴۰۲).

به واقع سید مرتضی در این جا به طور غیرمستقیم بر سلب دانش از سوی خدا در مقام معارضه تکیه کرده و امکان هماوردی با قرآن را حتی با در اختیار داشتن حروف، محال می داند.

سید نه تنها شیوهٔ مجادله را در بیان اعجاز به کار می گیرد، بلکه معتقد است پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نیز بر همین اساس با عرب محاجّه کرده است. او در این باره می-نویسد: «در مسئلهٔ اعجاز قرآن، معلوم است که پیامبر با قرآن احتجاج می کرد و همگان را بـدان فرا می خوانـد تا بر اساس آن به نبوت او استـدلال کنند. او از عرب خواست که مثل قرآن را بیاورند و با یقین کامـل گواهی داد که آنان هرگز نخواهنـد توانست چنین کننـد و (در نهایت) پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم ناتوانی آنان را دلیل نبوت خود قرار داد» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۳).

گفتنی است، هرچند با نگاه سطحی به رویکرد جدلی سید در اقناع مخاطب و عدم تمرکز وی بر اعجاز ذاتی قرآن، تصور می شود او با اصل اعجاز قرآن موافق نیست، اما واقعیت چیز دیگری است.

گفتار سید در کتاب الموضح عقیدهٔ او را به وضوح نشان می دهد: «سپاس خداوندی را که مذاهب مختلفی در وجه اعجاز قرآن قرار داد. آن ها گرچه متنوعند، اما همگی در معجزه بودن قرآن و اثبات نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اتفاق نظر دارند، و ستایش خدایی را که زمینهٔ تبادل مسائل و پاسخ آن ها را فراهم کرد. گرچه به برخی از مذاهب در تبیین اعجاز قرآن، ایرادهایی وارد است و در درستی بعضی از آن وجوه تردیدهایی وجود دارد، اما هیچ یک از آن ها منکر اصل اعجاز نیست، زیرا هیچ فرقی ندارد که بگوییم قرآن به واسطهٔ فصاحت و نه نظم، خارق عادت است یا این که بگوییم این ویژگی آن، به خاطر نظم است نه فصاحت. هم چنین تفاوتی نمی کند که بگوییم چون قرآن متضمن اخبار غیبی است، معجزه است یا از آن جا که خدای تعالی عرب را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده و علم آن را از ایشان سلب کرده، خارق العاده است، زیرا همهٔ این وجوه به اعجاز قرآن و صدق دعوی رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم دلالت دارد و اگر اختلافی هست، به دلیل تفاوت در روش هاست» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۴۵). سخن دیگر او هم نمایان گر همین مسئله است؛ آن جا که می-گوید: «اگر خدای تعالی عرب را از معارضه با قرآن منصرف نمی کرد، اعجاز نزد ما باطل بود» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۲۶).

۲_۲. نبود معیارهای غیرذوقی برای سنجش میزان بلاغت متن

درک و فهم فصاحت و بلاغت هر متنی، با ذوق و قریحهٔ مخاطب آن متن در ارتباط است. این مسئله دربارهٔ قرآن نیز صادق است. تاریخ نشان می دهد تا پیش از قرن سوم هجری، معیارهای ذوقی ملاک اصلی در بیان ویژگی های این کتاب آسمانی و توصیف خصوصیات آن بوده است. در این دوره، یعنی پیش از شکل گیری نقد ادبی و تدوین آن، کمتر تلاشی برای عرضهٔ معیارهای مشخص ادبی از جنبهٔ اعجازی قرآن دیده می شد.

مطالعات ادبی از قرن دوم به بعد، زمینهٔ مناسبی برای طرح و گسترش دیدگاه اعجاز بیانی پدید آورد. با این حال، در هیچ یک از آثار نخستین، توجهی به اعجاز قرآن نشد و تنها

برای شناخت زبان قرآن و قاعده مند کردن آن تلاش-هایی صورت گرفت. عبدالقاهر جرجانی

(م. ۴۷۴ق) با تحولی در ادبیات عرب که نگاهی صرفاً قالبی به زبان داشت، آن را به سوی دانش بلاغت سوق داد و به خدمت تفسیر بیانی قرآن درآورد. بدین ترتیب، رویکرد وی در زبان شناسی

عربی نقطهٔ عطفی به شمار رفت که به وسیلهٔ آن توانست تصویری هنری از آرایه های ادبی در زبان ترسیم کند. او بر همین اساس، در کتاب اعجاز القرآن، به تبیین نظریه های ادبی پرداخت و در این خصوص از تشبیه و استعاره سخن به میان آورد. وی قصد داشت از معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغت قرآن بهره برد و از این طریق، معجزه بودن آن را ثابت کند.

پس از ارائه نظریهٔ نظم از سوی جرجانی، به مرور زمان تکیه بر ملاک های سلیقه ای رو به افول رفت. این مسئله نشان داد گرچه درک زیبایی قرآن همانند شعر، تا حدود زیادی نیازمند ذوق ادبی است و بدون آن، به سختی می توان زیبایی متن را به خواننده منتقل کرد، اما

خارق العاده بودن کلام الهی را نسبت به کلام بشری می توان از راه دیگری هم ثابت کرد. چنین رویکردی به قرآن، زمینهٔ انتخاب نظریهٔ صرفه را از سوی ادیبانی چون سید مرتضی فراهم کرد. یکی از امتیازهای صرفه نسبت به وجوه بیانی قرآن، آن بود که به جای تکیه بر ملاک های ذوقی، بر اساس چارچوب-های معینی به اثبات اعجاز می پرداخت. با این همه، با توجه به جوّ حاکم در جامعهٔ ا سلامی و نیاز به داشتن رویکردی جدلی در تفهیم اعجاز قرآن، اگر باورمندان به صرفه قبل از دورهٔ جرجانی می زیستند، احتمال داشت از نظریهٔ اعجاز بیانی هم در بحث های جدلی استفاده کنند و با توجه به تدوین اصطلاحات و صناعات ادبی، از بحث معیارهای ذوقی فراتر روند.

۳_۲. مشکل تفهیم امتناع هماوردی با قرآن

اشاره

گفتیم که متکلمان تا پیش از ظهور جرجانی، به خاطر عدم تدوین اصطلاحات ادبی، در اثبات زیبایی متن قرآن با مشکلاتی روبه رو بودند. این مسئله در حوزهٔ بحث امتناع هماوردی با قرآن خیلی جدی تر مطرح شد، زیرا بدون تکیه بر آرایه های ادبی، تشخیص اختلاف متن قرآن با متون هم وزن آن، آسان به نظر نمی رسید و تنها برای بخش محدودی از مخاطبان قابل فهم بود. این مشکل در اصل از دو چیز نشئت می گرفت؛ یکی، ویژگی سهل و ممتنع بودن زبان قرآن و دیگری، حضور مخالفان غیرعرب در مجادلات کلامی.

نظر به اهمیت این دو مقوله، هر یک از آن ها به تفکیک بررسی می شود.

۱_۳_۲. سهل و ممتنع بودن زبان قرآن

به منظور آسان سازی درک بلاغت قرآن با وجود پیچیدگی های آن، محققان بسیاری از زمان های دور به نگارش کتاب هایی روی آورده اند که بلاغت این کتاب و اسرار آن را نشان دهند. اعجاز القرآن البیانی از محمد بن زید واسطی، متکلم امامی (م. ۳۰۷ق)، اعجاز القرآن از

ابوبکر محمد بن طیب باقلانی اشعری (م. ۴۰۳ق)، أسرار البلاغه فی علم البیان از عبدالقاهر جرجانی معتزلی (م. ۴۷۱ق)، الطراز فی أسرار البلاغه و حقائق الاعجاز از یحیی بن حمزه علوی زیدی (م. ۷۴۹ق)، اعجاز القرآن و البلاغهٔ النبویه از مصطفی صادق رافعی (م. ۱۹۳۷) و الاعجاز البیانی للقرآن الکریم از عایشه عبدالرحمن بنت الشاطئ (م. ۱۹۹۸)، از مهم ترین کتب درخور تأمل به شمار می آیند.

اما علی رغم تألیفات زیاد در این حوزه، کمتر نگارشی به کامیابی کامل رسیده است. شاید این اشکال بدان جهت است که موضوع اعجاز قرآن، غالباً در فضای اقناعی و شرایطی که مخاطبان آن ها خیلی جدی نبوده اند، پذیرفته شده و نظریهٔ اعجاز بیانی در همین موقعیت شکل گرفته است. با این نگاه به نظر می رسد تبیین وجه ادبی قرآن با وجود دشواری-های قواعد آن، برای هر مخاطبی قانع کننده نبوده است. از همین رو، تفهیم امتناع هماوردی با قرآن از سوی قائلان به اعجاز بیانی، سال ها پس از تدوین نظریهٔ نقد ادبی هم، مشکلاتی به همراه داشته است. این در حالی است که اثبات معجزهٔ قرآن با راه کار صرفه، نیاز به مواجهه با ویژگی های خاصّ زبان قرآن نداشت و به دلیل تأثیر بر بخش اعظم مخاطبان، کارآمدی آن نسبت به دیگر وجوه اعجاز، قطعی تر به نظر می رسید.

سید مرتضی بر همین اساس و با آگاهی از خصوصیات زبان قرآن، در فصلی از کتاب الموضح عن جههٔ اعجاز القرآن، با عنوان «ردّ اقوال قاضی عبدالجبار» می-کوشد تا اهمیت تکیه بر صرفه را در اثبات اعجاز قرآن نشان دهد. او می نویسد: «اگر عرب را خدای تعالی از معارضه منصرف

نمی کرد، به هر صورت، نوعی از اشتباه و التباس پدید می آمد؛ چه معارضهٔ آن ها، مماثلهٔ حقیقی بود و چه مقاربه، ادعا می کردند که مماثل است و با این ادعا برای کسانی که در غایت فصاحت نبودند، ایجاد شبهه می کردند و بین آنچه می آوردند و قرآن کریم، تفاوتی قائل نبودند. (اما) ما می دانیم که اکثر مردم جز اندکی از آنان نمی توانند آن دو کلام را از یکدیگر تشخیص دهند و برای تمایز آن ها باید به غیر مراجعه کنند و اگر آن غیر، ادعا کند که آن ها مساوی و مماثل هستند، شبهه با قوّت بیشتری راه آگاهی به اعجاز را می بندد» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۶۲).

از گفتهٔ سید چنین برمی آید که وی صرفه را بهترین راه برای تفهیم امتناع هماوردی با قرآن می شناسد؛ از این رو، در مواجهه با مخالفان به آن پناه می برد و بر این تأکید می کند که وجه اعجاز باید به گونه ای باشد که نتوان خارق العاده بودن آن را به غیر خدا نسبت داد. لذا هر که در آن می-نگرد، باید دریابد که چنین فعلی با چنان ویژگی به خدا اختصاص دارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۳_۳۲۵). او در نوشته های خود هم بر این امر اذعان دارد که خداوند در

زمان معارضه، علومی را از آدمی می گیرد که وی عادتاً واجد آن است و با توجه به این که گرفتن علم از بشر تحت قدرت هیچ مخلوقی نیست، او فعل خدا را در وجود خود می یابد و الهی بودن قرآن برای او روشن می شود (؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۱).

از آن جا که نزد سید هیچ یک از وجوه مشهور اعجاز قرآن، بر خارق عادت و الهی بودن این کتاب آسمانی دلالت نمی کنند و از این جهت که باور دارد دانش افراد در زمان معارضه تنها از جانب خدا سلب می-گردد، معجزهٔ قرآن را در پرتو همین انصراف تبیین می کند و مسئلهٔ امتناع معارضه با قرآن را به سادگی با طرح نظریهٔ صرفه توضیح می دهد.

بدین ترتیب، برخلاف برخی از باورمندان به اعجاز قرآن که در اثبات این نظر و اقناع مخاطب، خود را به سختی می افکنند، با انتخاب نظریهٔ صرفه راه هموارتری را برمی گزینند؛ این در حالی است که تقریرهای گوناگون اعجاز بیانی، عموماً برای مخاطبان، پیچیده و ناملموس است و آن ها را به راحتی متقاعد نمی کند.

۲_۳_۲. حضور مخالفان غیرعرب در مجادلات¬

یکی دیگر از مسائلی که فرقهٔ اعتزال را در اثبات اعجاز قرآن با مشکلاتی روبه رو می کرد، غیرعرب بودن مخاطبان آن ها بود. بدین رو، پیروان معتزله به دنبال وجهی از اعجاز بودند که برای ناآشنایان به زبان قرآن هم قابل درک باشد. در این میان، برخی از متکلمان این فرقه، به همراه عالمانی از امامیه چون سید مرتضی، راهی جز گزینش صرفه نیافتند.

اگر سید قصد داشت معجزه بودن قرآن را بر مبنای فصاحت و بلاغت آن ثابت کند،

می بایست علت تمایز کلام الهی با کلام بشری را به وضوح نشان می داد، در حالی که آن، کار ساده ای نبود و حداقل نیازمند آن بود که مخاطب او، زبان عربی را به خوبی بداند؛ هرچند امکان داشت چنین فردی هم به درک کامل این مسئله نایل نگردد یا همانند خود سید که ادیبی برجسته است، صرفه را مناسب ترین وجه اعجاز بیابد. از این رو، با شناختی که سید مرتضی از متون عرب داشت، پس از بیان اختلاف نظر برخی از علمای ادب در تشخیص برتری اشعار «جریر» و «فرزدق» نسبت به هم فرمود: «اگرچه این علما در آنچه بیان کردیم، اختلاف نظر دارند، اما در این که کلام های عرب (در فصاحت) نزدیک به هم هستند، متفقند. (از این رو) هر کس یکی را بر دیگری برتری دهد، به قرابت میان آن ها هم اعتراف می کند.»

سید بر همین اساس مخاطبان خود را از تشخیص برتری قرآن بر مانند آن، ناتوان می دید و مطرح کردن اعجاز بیانی را در مجادله با آن ها به مصلحت نمی دانست؛ لذا در مقابل وجه بیانی و

در تأکید بر صرفه تصریح کرد که: «... اگر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم با آن ها تحدی می کرد، امکان پیروزی (مخالفان) وجود نداشت، چون راه علم به آوردن مانند قرآن برای آن ها بسته بود» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۶۶).

رویکرد جدلی سید در تبیین وجه اعجاز از سویی و غیرعرب بودن مخاطبان از سوی دیگر، عامل مهمی بود تا صرفه را بر دیگر وجوه ترجیح دهد. او در این مسیر، دیگر نیازی به کاربرد اصطلاحات تخصصی در اثبات اعجاز بیانی قرآن و برتری زبان آن نداشت. وی که معتقد بود در مجادلات کلامی، مخالفان، بدون درک زبان قرآن هم، می توانند به راحتی مشکل بودن امتناع هماوردی با قرآن را بپذیرند، صرفه را به عنوان مهم ترین وجه اعجاز مطرح کرد. با توجه به نگرش سید به نظر می رسد که وی قصد داشت با طرح صرفه، معجزه بودن قرآن همه فهم پذیر و فرازمانی شود و به سهولت قابل ارائه و تبیین گردد.

نتیجه گیری

بررسی علل گزینش نظریهٔ صرفه از سوی سید مرتضی نشان می دهد که عمده ترین دلایل پذیرش این نظریه از سوی او، شرایط تاریخی و ویژگی های ذاتی این دیدگاه است. در روزگار سید، بحث اعتبار کتب مقدس در میان یهودیان و مسیحیان و نیاز به اقناع آن ها در بحث اعجاز قرآن، زمینهٔ مجادلات کلامی را نه تنها میان مسلمانان و ادیان دیگر، بلکه در بین فرق اسلامی نیز فراهم کرد. بدین رو، جوّ حاکم بر فضای جامعهٔ اسلامی، پیدایش مکاتب کلامی و نیاز به مجادله با مخالفان درون دینی و برون دینی بر گزینش نظریهٔ صرفه که آمیخته با اندیشهٔ جدلی است از سوی برخی متکلمان امامیه مانند سید مرتضی تأثیر گذاشت. طرح مباحث نقد ادبی و نیاز به تکیه بر معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغی قرآن هم در انتخاب صرفه بی تأثیر نبود. سید با انتخاب نظریهٔ صرفه، می خواست بدون دخالت ملاک های سلیقه ای، خارق-العاده بودن کلام الهی را نسبت به کلام بشری ثابت کند. وی با اعتقاد بر عمومیت فهم پذیری صرفه و عدم نیاز به درک زبان قرآن در قبول اعجاز آن، ضمن بهره مندی از فضای آزاد برای مجادلات کلامی، تلاش می کرد تا معجزه را همان ناتوانی افراد در هماوردی با این کتاب نشان دهد و این موضوع را به ساده ترین شکل برای مخالفان غیرعرب تبیین کند. وی که مخاطبان خود را از تشخیص برتری قرآن بر مانند آن، ناتوان می دید، طرح اعجاز ذاتی را در مجادلات ، مناسب نمی دانست. سید قصد داشت در اقناع مخاطبان خود به جای تأکید بر تقریرهای گوناگون اعجاز بیانی که عموماً پیچیده است، آن ها را به راحتی با صرفه متقاعد کند.

منابع

قرآن کریم.

۱.آقایی، علی، (۱۳۸۷)، «سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن؛ ترجمه مدخل همتاپذیری دائرة المعارف اسلامی»، پژوهش های قرآنی، شماره ۵۴ و ۵۵.

۲.ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۴۸ق)، الفهرست، مصر، المطبعة الرحمانیه.

۳.ابوزهره، محمد، (۱۴۱۸ق)، المعجزة الکبری القرآن، قاهره، دارالفکر العربی.

۴.الحمصی، نعیم، (۱۴۰۰ق)، فکره اعجاز القرآن من البعثة إلی عصرنا الحاضر، بیروت، مؤسسة الرساله.

۵.الرافعی، مصطفی صادق، (۱۴۲۱ق)، اعجاز القرآن و البلاغة النبویه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶.الشرفی، عبدالمجید، (۱۴۲۶ق)، الفکر الإسلامی فی الرد علی النصاری إلی نهایة القرن الرابع، بیروت، دارالمدار الإسلامی.

۷.الکندی، عبدالمسیح، (بی تا)، رسالة عبدالله بن اسماعیل الهاشمی الی عبدالمسیح بن اسحاق الکندی یدعوه بها إلی الإسلام و رسالة الکندی إلی الهاشمی یرد بها علیه، و یدعوه إلی النصرانیه، بی جا، بی نا،

۸.ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.

۹.بارانی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، بررسی تاریخی فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۰.بنت الشاطئ، عائشه عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق)، الاعجاز البیانی للقرآن، قاهره، دارالمعارف.

۱۱.پارسا، فروغ، (۱۳۸۹)، «روحانیت مسیحی و تداوم رویکرد جدلی نسبت به قرآن کریم»، بیّنات، سال هفدهم، شماره ۲.

۱۲.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.

۱۳.جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۸۸ق)، الحیوان، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱۴.جعفریان، رسول، (۱۳۷۲)، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵.حمّصی رازی، سدیدالدین، (۱۳۷۶)، المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۶.خفاجی، عبدالله بن سنان، (۱۳۷۲ق)، سرّ الفصاحه، قاهره، مکتبة و مطبعة محمدعلی صبیح و اولاده.

۱۷.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنۀ و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.

۱۸.سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، الإتقان فی علوم القرآن ، بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۹.شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعۀ الآداب.

۲۰.______________________________، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

ص:۸۳

۲۱.________________________، (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۲۲.________________________، (۱۴۲۴ق)، الموضح عن جهه اعجاز القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.

۲۳.کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۹۲)، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، پژوهش-های قرآن و حدیث، سال چهل وششم، شماره ۱.

۲۴.مارتین، ریچارد، (۱۳۹۱)، «نقش معتزله بصره در شکل گیری نظریه اعجاز قرآن»، مترجم: مهرداد عباسی، پژوهش های قرآنی، شماره ۴.

۲۵.متز، آدام، (۱۳۸۸)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی؛ ترجمة الحضارة الإسلامیة فی قرن الرابع الهجری أو عصر النهضة فی الإسلام، مترجم: علی رضا ذکاوتی زاده قراگوزلو، تهران، امیرکبیر.

۲۶.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمه الأطهار علیهم السلام ، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۲۷.معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۸.مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۹.مؤدب، رضا، (۱۳۷۹)، اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بیست نفر از علمای بزرگ، قم، أحسن الحدیث.

۳۰.Martin, Richard (۲۰۰۲), “Inimitability” in Encyclopedia of the quran, new ed. , Brill, Liden.

۳۱.Von Grunebaum, G. E., (۱۹۸۶). “iʿdjāz” in The Encyclopaedia of Islam, ۲nd edition, vol. ۳, Brill, Leiden.

منابع دیگر مورد مطالعه:

ــ بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، مترجم: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.

ــ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، تمهید الأصول در علم کلام اسلامی، مترجم: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ــ نعمانی، شبلی، (۱۳۸۶)، تاریخ علم کلام، مترجم: سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، اساطیر.

بررسی تاریخی بازتاب مبانی کلامی مفسران در تفسیر «آیهٔ خلود»/ شهربانو حاجیامیری _ ابراهیم نصرالله پور علمداری

اشاره

شهربانو حاجی امیری(۱)

ابراهیم نصراللهپور علمداری(۲)

تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۱۲/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

مسئله «خلود» در آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ «هود» با استثنای مشیت الهی همراه شده است که ذیل آن مفسران مسلمان دربارهٔ خلود کافران در عذاب، اتفاق نظر داشته و خلودِ اهل کبائر از مؤمنین، نزد آن ها محل اختلاف است. پرسش مقالهٔ پیشرو این است که آیا مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیهٔ خلود (هود: ۱۰۷) متأثر از مذاهب کلامی خویش بودهاند یا آن که در مواردی، از اصول مذهب کلامی خویش عدول کردهاند؟ تحقیق حاضر بیان گرِ این نکته است که مفسران معتزلی و امامی در سدههای مختلف تاریخی از گذشته تا به امروز متأثر از اندیشههای کلامی خویش بودهاند. مفسران اشعری متقدم تا قرن دهم نیز کاملاً متأثر از مذهب کلامی خویش به تفسیر آیه پرداختهاند، اما مفسران متأخر اشعری در قرن سیزدهم و چهاردهم در کتب خویش از تفسیر رایج میان اشاعره عدول کرده و در چارچوب جدیدی به تفسیر آیه پرداختهاند.

واژگان کلیدی

خلود، اشعری، معتزلی، امامی، اهل کبائر.

ص:۸۵

۱- دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

۲- پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام .

درآمد

آیات ۱۰۵ الی ۱۰۸ سورهٔ «هود»، نفوس آدمی در قیامت را به دو دستهٔ «شقیّ» و «سعید» تقسیم میکند و سپس عاقبت هر کدام از آن ها را چنین تصویر میکند: «یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعیدٌ * فَأَمَّا الَّذینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فیها زَفیرٌ وَ شَهیقٌ * خالِدینَ فیها مادامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلّا ما شاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِما یُریدُ * وَ أَمَّا الَّذینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلّا ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ.»

در این نوشتار به طور خاص به آیهٔ ۱۰۷ این سوره میپردازیم که عاقبتِ افراد شقی را ترسیم میکند و نصیب آن ها را خلود در آتش، مادام که آسمانها و زمین برقرار هستند،

میداند، مگر آن که مشیت الهی بر رهایی آن ها از آتش تعلق گیرد. نظیر این بیان دربارهٔ اهل دوزخ در آیه «قَالَ النَّارُ مَثْوَئکُمْ خَالِدِینَ فِیهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّکَ حَکِیمٌ عَلِیم» (انعام: ۱۲۸) نیز وجود دارد. البته قابل ذکر است آیات قرآن تعابیر گوناگونی دربارهٔ خلود در دوزخ دارند.(۱)

تحلیلِ عقلیِ جاودانگی در دوزخ از منظر فلاسفهٔ بزرگ همچون ابنسینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی مورد بررسیهای متعدد قرار گرفته است. از سوی دیگر، آرای عرفای بزرگی همچون ابنعربی نیز در این زمینه به قلم نگارش درآمده است. در برخی مقالات نیز نقش پیشفرضها و مبانی کلامی در تفسیر قرآن و به طور خاص آیه «رؤیت» مورد توجه قرار گرفته است. یکی از رسالههای دکتری نیز در سال های اخیر به طور کلی مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده است؛ در حالی که هیچ یک از موارد مزبور به طور خاص و جزئی به مسئله محل بحث ما، که بررسی تاریخی مبانی کلامی مفسران در تفسیر آیهٔ خلود است، نپرداختهاند.

فرضیهٔ ما در این نوشتار این است که تمامی مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیهٔ خلود به اندیشه های کلامی خویش پای بند هستند. در این مقاله، منابع کلامی و تفسیری به روش کتاب خانه ای مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و آرای مفسران به ترتیب تاریخی استخراج و سپس با توجه به این ترتیب دسته بندی گردید.

گفتنی است، از نتایج حاصل از این پژوهش می توان در روش شناسی تفاسیر اشعری متأخر بهره گرفت.

ص:۸۶

۱- تعابیری نظیر «اصحاب النار»، «ما هم بخارجین منها» و «ماکثون» که در سوره های بقره: ۳۹، مائده: ۳۷ و زخرف: ۷۷ دیده میشود.

بسامد قرآنی اصل «خلود»

بسامد قرآنی اصل «خلد» در قرآن بسیار گسترده است. غالب استعمال این ریشه به صورت اسمی و در قالب «اسم فاعل» به صورت مفرد، مثنی و جمع به کار رفته است. بیشتر استعمال قرآنی این ریشه به صورت «اسم فاعل جمع» است که ۶۹ بار در قرآن به صورت «خالدین» و «خالدون» استعمال شده است. بدین شرح:

_ تعبیر «خالدون» ۲۵ بار به کار رفته که چهارده مورد از آن دربارهٔ «اصحاب النار» است. از این دسته، هشت مورد از کاربردها به طور خاص دربارهٔ «اصحاب الجنه» و بقیهٔ موارد در شأن افراد دیگری به کار رفته است.

_ تعبیر «خالدین» در قرآن ۴۴ مرتبه به کار رفته که چهارده مورد آن دربارهٔ خلود در عذاب و ۲۸ مرتبهٔ آن دربارهٔ بهشت است و دو مورد به خلود در دنیا اشاره دارد (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ۳۱۵_۳۱۷).

ریشه های تاریخی طرح مسئله خلود در دوزخ

در بررسی ریشههای طرح مسئله «خلود» در دین اسلام باید گفت مسئله تعارض و ناسازگاری «عقل و دین» یکی از مسائل مهم و بنیانی معرفت بشری است که مورد توجه و مطمح نظر متألهان و ملحدان مغرب و مشرق قرار گرفته است. با این که در دو سدهٔ پیشین این بحث به صورت جدی بین متکلمان و فلاسفه دین مطرح شده است، اما در اسلام سابقهٔ طولانی دارد و به دیدگاه های مختلف در باب تعارض میان روایات و یا روایات و آیات برمیگردد. مسئله «خلود و جاودانگی در عذاب» یکی از زیرمجموعههای مبحث «تعارض عقل و دین» است که از دیرباز مورد توجه عالمان اسلامی بوده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۲۹).

قابل ذکر است مسئله «خلود در نعیم بهشت» از مباحث مورد اتفاق فریقین است که بر اساس نص قرآن و روایات اسلامی (۱) قابل اثبات است، اما اثبات خلود برای دوزخیان محل اختلاف است. آیتالله جوادی آملی در این باره مینویسد: «اثبات خلود برای بهشتیان چندان دشوار نیست، چنان که اثبات آن برای دوزخیان چندان آسان نیست؛ از این رو، خلود دوزخیان محل اختلاف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸۲).

۱- از جمله این روایات: «وَ رَوَى مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ بِالْإِسْنَادِ عَنْ أَبِيسَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه۹ اذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّهِ الْجَنَّهَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ قِيلَ يَا أَهْلَ الْجَنَّهِ فَيُشْرِفُونَ وَ يَنْظُرُونَ وَ قِيلَ يَا أَهْلَ النَّارِ فَيُشْرِفُونَ وَ يَنْظُرُونَ فَيُجَاءُ بِالْمَوْتِ كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحُ فَيُقَالُ لَهُمْ تَعْرِفُونَ الْمَوْتَ فَيَقُولُونَ هُوَ هَـذَا وَ كُلٌّ قَدْ عَرَفَهُ قَالَ فَيُقَدَّمُ وَ يُذْبَحُ ثُمَّ يُقَالُ يَا أَهْلَ الْجَنَّهِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ وَ يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ قَالَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَهِ الْآيَهَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴۴_۳۴۵).

قرآن کریم در آیات متعددی به مسئله خلود در جهنم اشاره کرده، اما منابع حدیثی به پرسش و یا شبهات صحابه دربارهٔ اصل خلود اشاره‌ای نکرده‌اند، جز روایتی که به مناظرهٔ عالم یهودی با حضرت رسول صلی الله علیه و اله و سلم اشاره دارد که وی با زبان اعتراض و نقد به پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم گفت: «اگر پروردگارت ظالم نیست، پس چگونه شخصی را که جز روزهای معدودی معصیت نکرده، به طور ابدی در دوزخ نگه می‌دارد؟» که حضرت در پاسخ فرمودند: «یخلد علی نیته فَمَن علم الله نیَّته أنه لو بقی فی الدنیاء إلی انقضائها کان یعص الله ــ عز و جل ــ خلَّده فی ناره علی نیته»؛ خداوند چنین شخصی را بر اساس نیتش در عذاب خالد می‌کند، چراکه خداوند علم دارد اگر او تا انتهای دنیا زنده می‌ماند، معصیت خداوند را می‌کرد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۸).

این روایت بیان گرِ این است که مسلمانان در عصر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم و حتی در عصر تابعین، مسئله «خلود در جهنم» را از مسائل بدیهی دانسته و از اصل آن پرسوجو نمی‌کردند (کاظمی، ۱۳۸۲: ۸).

اولین مسئله کلامی که پس از «قضا و قدر» مطرح بوده، مسئله حکم شخص مرتکب گناه کبیره است. اقوال در این زمینه گوناگون بوده است. نظر امامیه و اشاعره بر این است که شخصِ مرتکبِ کبیره، مؤمن است، اما فاسق از طاعتِ الهی؛ اما معتزله قائل به خلود در جهنم برای مرتکبین کبائر بوده اند. غیرمعتزلیها اعتقاد داشتند خلود تنها مربوط به کفار است نه مسلمین، هرچند آن مسلمین مرتکب کبائر باشند (سبحانی، بی تا، ۸: ۳۰۳).

البته در این موضع قابل ذکر است اشاعره، معتزله و امامیه غیر از مسئله خلود ــ که محل بحث ماست ــ، در مسئلهٔ مبنایی دیگری نیز اختلاف نظر دارند که با مسئله خلود مرتبط است و آن این است که آیا بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق هستند یا در آینده خلق خواهند شد؟

سید رضی در کتاب تفسیرش که تنها یک جلد از آن به دست ما رسیده، تحتِ فصلی با نامِ «الجنه و النار مخلوقتان أم تخلقان؟» در این باره سخن گفته و به اختلاف علما در این زمینه اشاره می‌کند که برخی قائلند آن دو (دوزخ و جنت) در حال حاضر مخلوقند و بعضی دیگر معتقدند تنها بهشت به طور خاص مخلوق و موجود است. از منظر سید رضی، رأی صواب اینگونه است: «و الصحیح أنهما تخلقان بعد»؛ یعنی از منظر او، بهشت و دوزخ در آینده پدید خواهند آمد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵).

گویا این اختلاف، در متکلمان اشعری و معتزلی قدیم وجود داشته است. بزرگانِ اشاعره همچون ابوعلی جبائی، بِشر بن معتمر و ابوالحسن بصری قائلند به این که بهشت و دوزخ، مخلوق و در حالِ حاضر موجودند، ولی بزرگان معتزله مانند عباد ضمیری، ضرار بن عمر،

أبیهاشم و قاضی عبدالجبار معتزلی، این امر را انکار کرده اند. [(۱)](#)سید مرتضی نیز مانند برادرش سید رضی به قول معتزله متمایل است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵). قول اکثر امامیه مانند اشعریها بر این است که دوزخ در حال حاضر موجود است و سراپردهٔ آتش هماکنون ظالمان را احاطه کرده است. و بر اساس آیات قرآن، احاطهٔ آتش بر اهل دوزخ بالفعل موجود و «عتید» (کاملاً آماده) است، گرچه در قیامت بر گرفتاری و سختیهای اهل دوزخ افزوده میشود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۵_۳۷۷).

اولین عالمی که به طور مبسوط و مستدل به مسئله خلود پرداخته، ابنقیم جوزی (۶۹۱_۷۵۱ق) است که خود در زمرهٔ مخالفان خلود بوده است. وی در کتاب حادی الارواح الی بلاد الارواح حدود چهل صفحه در این موضوع قلمفرسایی کرده است. اما در میان عرفا اولین کسی که مخالفت صریح خود با مسئله خلود را مستدل کرده، محییالدین عربی (۵۶۰_۶۳۸ق) بود. عرفای متأخر که نوعاً متأثر از مشرب عرفانی او بودهاند، در این مسئله نیز با او همگام

شده اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۳۰).

صدرالمتألهین، از فلاسفهٔ بزرگ اسلامی، مسئله خلود را از مسائل غامض و پیچیدهٔ کلامی میداند و در این زمینه به دو دسته اشاره میکند؛ از عرفا که موافق خلود هستند با عنوان «اهل الکشف» و از مخالفان خلود با تعبیر «علماء الرسوم» یاد میکند. ایشان این مسئله را در میان خود عرفا نیز محل اختلاف میداند؛ به این صورت که برخی به عذاب سرمدی اهل دوزخ اعتقاد دارند که نهایتی برای آن نیست، و برخی دیگر معتقدند عذاب مدتدار بوده و برای آن ها به پایان میرسد، اما در همان دوزخ به نعیم میرسند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۵: ۳۴۶).

در این موضع، آرای متکلمان مذاهب بزرگ کلامی (اشعری، معتزلی و امامی) دربارهٔ خلود و ورود این آرا در تفسیر مفسرانِ این مذاهب کلامی را از نظر میگذرانیم.

نظرگاه متکلمان اشعری به مسئله خلود

خلود از مسائل مهمّ کلامی است که اشاعره به آن پرداخته اند. آن ها خلود را «مکث طویل» دانسته و استدلال میکنند: اگر خلود به معنای ابدیت باشد، ذکر کلمه «ابداً» در آیاتی مانند «خالدین فیها أبداً» (نساء: ۵۷) لغو خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۹).

قاضی ایجی در المواقف در تبیین مسئله خلود، ابتدا به نظرگاه معتزله و خوارج در این زمینه

۱- قابل ذکر است ابنمیثم بحرانی، از علمای قرن هفتم هجری امامیه نیز نظری مشابه سید رضی دارد و با ادلهای معتقد است جنت و نار در آینده خلق میشوند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷).

اشاره میکند که معتقدند اگر صاحبان گناه کبیره از آن توبه نکنند، در دوزخ جاوید خواهند بود و هرگز از آن خارج نخواهند شد (ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۴۹۳). وی در ادامه، ادلـهٔ عقلی و نقلی معتزله بر این مطلب را ذکر کرده و بدان پاسخ میدهد و با اسـتناد به آیات قرآن میگوید: «غیر الکفار من العصاه و مرتکبی الکبائر لا یخلد النار لقوله «فمن یعمل مثقال ذره خیراً یره» (زلزله: ۷) و لا ـ شـك أن مرتکب الکبیره قـد عمـل خیراً هو ایمـانه فإما أن یکون ذلک أی رؤیته للخیر قبل دخول النار ثم یـدخل النار و هو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها و فیه المطلوب و هو خروجه عن النار و عدم خلوده فیها» (ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۵۰۰).

ایجی با تکیه بر آیهٔ شـریفه معتقد است مرتکبین کبائر از مؤمنان، ایمان را که مصداق عمل خیر است، داشته اند؛ لذا باید نتیجهٔ آن را ببینـد که این نتیجهٔ عمـل خیر، یـا قبـل دخول در آتش است که بالاجماع آن را باطل می دانـد؛ و یا رؤیت این خیر بعد خروج از آتش است که این مطلوب است، زیرا این افراد از آتش جهنم خارج شده و در آن جاودان نیسـتند. وی با اسـتدلال به آیهٔ شـریفه و ضـمیمه کردن اسـتدلال عقلی به آن نتیجه میگیرد: گنهکـاران غیر از کفـار و مرتکبین گناهـان بزرگ، در آتش جهنم خلود ندارند.

تفتازانی، از متکلمان اشـعری اهلسنت، با بیان این که مسلمانان دربارهٔ مؤمنینِ مرتکبِ کبائر که قبلِ توبه از دنیا بروند، اختلاف نظر دارند، معتقد است نظر اشاعره در این زمینه، عدم قطع به عفو و یا عقاب آن هاست، بلکه هر دوی این امور بسـته به مشـیت الهی است. امـا بر فرض تعـذیب الهی، قطع به این دارنـد که چنین شخصـی در دوزخ جاویـدان نخواهـد بود، بلکه یقینـاً از آن خارج خواهـد شـد. البته این امر بر خداونـد واجب نیست، بلکه به مقتضای وعـده های الهی و ادلـهٔ خلود بهشتیان ثابت میشود. (تفتازانی،۱۴۰۱، ۲: ۲۲۸)

از آنچه گـذشت، آشـکار گردیـد متکلمان بزرگ اشـعری اعتقاد دارند مؤمنان صاحب گناهان بزرگ (غیر از کفار) خلود در عذاب نخواهند داشت.

خلود نزد مفسران اشعری مسلک

اشاره

در این موضع، ورود و تأثیرگـذاری این اعتقـاد در میان مفسـران اشعریمسـلک با رعایت ترتیب تاریخی مورد تحقیق و بررسـی قرار می گیرد. (۱)رأی مفسران اشعری مسلکِ اهل سنت ذیل آیهٔ خلود به چند دسته قابل تقسیم است:

۱- قرن و مـذهب کلامی تمامی مفسـران در این پژوهش، از کتاب المفسـرون حیاتهم و منهجهم نوشـته محمـدعلی ایازی اخذ شده است.

دستهٔ اول:

مفسران متقدم اشعری همچون ابنأبیحاتم (قرن چهارم) و ابنکثیر (قرن هشتم)، که به عدم خلود مؤمنان گنهکار در دوزخ و خروجشان از دوزخ با شفاعت شافعین اعتقاد دارند، مسئله خلود را با مسئله کلامی شفاعت پیوند زده و در تأیید این عدم خلود، به روایات صحیحه ای استناد میکنند. ابنأبیحاتم بر اساس روایات به «وادی برانی» اشاره میکند که موحدان گنهکار در آن عذاب شده و سپس با شفاعت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم به بهشت

برمی گردند (ابنأبیحاتم، ۱۴۱۹ق، ۶: ۲۰۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴: ۳۰۱_۳۰۲).

دستهٔ دوم:

مفسران متقدم اهلسنت همچون ابنعطیه اندلسی (قرن ششم)، فخر رازی (قرن هفتم)، قرطبی (قرن هفتم)، ثعالبی (قرن نهم)، سیوطی (قرن دهم) که ذیل آیه معتقدند خلود تنها از آنِ کافران است و استثنای موجود در آیه مربوط به اخراج اهل توحید از آتش دوزخ است و کسانی که حکم خلود از آن ها برداشته شده، همان فساق اهل صلاه هستند (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۲۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۸: ۴۰۰_۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۴۶ق، ۱: ۹۹_۱۰۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۳۰۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۵۰).

قابل ذکر است که قول دستهٔ اول و دوم یکی است، با این تفاوت که دستهٔ اول کلام خود را مستند به مسئله کلامی شفاعت کرده اند.

دستهٔ سوم:

برخی مفسران متأخر اشعریمذهب مانند آلوسی (قرن سیزدهم) و عزت دروزه (قرن چهاردهم) هستند که ذیل آیهٔ خلود، به قول مشهورِ اشاعره اشاره ای ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم میدانند که خلود، امری واجب بر خداوند است که نقض آن ممکن نیست، آن گونه که معتزله بدان اعتقاد دارند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۳۳۹). عزت دروزه نیز معتقد است تعبیر «خالدین فیها» به رسم عرب به معنای «تأبید» است؛ یعنی خلود دائمی و ابدی. و این تعبیر، توهم تناقض میان این آیات و آیات دیگر قرآن را از بین میبرد، آن جایی که عبارت خالدین فیها» برای اهل بهشت و دوزخ بدون قید «الّا ما شاء ربک» به کار رفته است (عزت دروزه، ۱۳۸۳ق، ۳: ۵۳۸).

دستهٔ چهارم:

قول برخی مفسران معاصر اشعریمسلکِ قرن چهاردهم مانند سید قطب، قاسمی و مراغی است. این قول به نحوی همان قول سوم است، اما در چارچوب کلامی دقیقتری ارائه شده است. این مفسران مسئله خلود را با مشیت الهی پیوند زده اند؛ برای مثال سید قطب، بدون اشاره به رأی مشهور اشاعره معتقد است، سیاق آیه استمرار را میرساند و خلود در هر دو حالت (کفار و مؤمنان) به مشیت الهی تعلیق خورده است. وی تأکید دارد مشیت الهی آزاد و رها از هر گونه قید و بندی است و این که خداوند بدون هیچ ضابطه ای (حسن و قبح ذاتی) هر آنچه را

بخواهد، اراده میکند و حتی ظلم او نسبت به بندگان، مذموم و قبیح نیست، زیرا همگان ملک طلق اویند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۲۹). قاسمی ــ صاحب محاسن التأویل ــ و مراغی از مفسران اشعریمسلک قرن چهاردهم هستند که از اصول کلامی اشعری عدول کرده و معتقدند استثنای به مشیت الهی در آیهٔ شریفه بر ثبوت و استمرار دلالت دارد و نکتهٔ مهم در استثنای آیه این است که خلود به واسطهٔ مشیت الهی، امری ثابت و دائمی است و هر گاه خداوند اراده کند آن را تغییر دهد، قطعاً آن را انجام خواهد داد (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۳۲؛ مراغی، بی تا، ۱۲: ۸۷).

از آنچه گذشت، آشکار می گردد مفسران متقدم اشعری قائل به عدم خلود صاحبان کبائر بوده و آن را به شفاعت شافعین مستند می کردند، اما مفسران اشعری مسلک متأخر به دو دسته قابل تقسیم هستند؛ عده ای که اشاره ای به قول مشهور متکلمان اشاعره ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم می دانند که خلود عصاه امری واجب بر خداوند است. و دستهٔ دیگر مفسرانی را شامل می شود که خلود را با مسئله مشیت الهی پیوند می زنند که از تالی فاسدهای این قول، اعتقاد ضمنی به جبر است.

نظرگاه متکلمان معتزلی به مسئله خلود

عاقبتِ مرتکبِ گناه کبیره (مرگ قبل از توبه) محل اختلاف میان مسلمین است. معتزله در این باره اعتقاد دارند که چنین شخصی در عذابی دائم بدون عفو و گذشت خواهد بود و هرگز از آتش دوزخ خارج نخواهد شد (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹). معتزلی ها در این اعتقاد به آیاتی تمسک کرده اند که بر خلود کافران و غیر آن ها در دوزخ دلالت دارد؛ مانند: «وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أَبَدا»(نساء: ۱۴)؛ «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فيها» (نساء: ۹۳)؛ «وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفی جَحيم * يَصْلَوْنَها يَوْمَ الدِّين * وَ ما هُمْ عَنْها بِغائِبينَ» (انفطار: ۱۴ــ۱۶)، که تعبیر «عدم غیبت از دوزخ» مساوق با خلود است. البته شرح این آیات از وسعت بحث ما خارج است (برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۳۰).

تفتازانی معتقد است غلطِ شایعی در قول معتزله در مسئله خلود وجود دارد. وی منشأ این سوء برداشت که صاحبان گناه کبیره نزد معتزله نه در بهشتند و نه در دوزخ را، کلام خود معتزله می داند که می گویند برای چنین شخصی منزلتی است میان منزلتین؛ یعنی در حالتی غیر از ایمان و کفر به سر می برند (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹)

معتزله، خلود را به معنای «جاودانگی» دانسته، چنین استدلال می کنند: خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: «وَ ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُون»؛ ما برای هیچ انسانی

پیش از تو خلود را در عـالم طبیعت مقرّر نکرده ایم. آیـا اگر تو از دنیا بروی، آن ها جاویدانند؟ (انبیاء: ۳۴) اگر مراد از خلود «مکث طویل» و «عمر طولانی» باشـد، مـدعای مزبور نسـبت به صاحبان عمر طولانی، مانند حضـرت نوح علیه السـلام نقض می شود، زیرا فقط دوران نبوت آن حضـرت ۹۵۰ سال بود: «... فَلَبِثَ فیهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلا خَمْسینَ عاماً...» (عنکبوت: ۱۴)؛ بنابراین، مراد از خلود ابدیّت است.

معتزله در اثبات خلود اهل بهشت نیز معتقدنـد اگر در بهشت خلود نباشد و شـخص بهشتی، پس از مدتی زندگی در بهشت از آن جـا بیرون برده شود، همواره غمگین است و هر چه در بهشت بر نعمت هایش افزوده شود، انـدوه او افزون تر خواهـد شـد، زیرا هراسِ فراق دارد؛ در حالی که بهشت جای اندوه نیست. حتی انسان مؤمن در بهشت، بستگان تبهکار خود را که در جهنم به سر می برند به یاد نمی آورد، زیرا موجب حزن و اندوه او می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸).

خلود نزد مفسران معتزلی

قسـمت اعظم تفاسـیر معتزلی در دو قرن چهارم و پنجم قمری دیـده می شود که متأسـفانه حجم زیادی از آن ها در طول تاریخ دسـتخوش نابودی شده و تعداد اندکی از آن ها بر جای مانده است! از جملهٔ این تفاسیر گران بها تفسیر حقایق التأویل اثر سید رضی (م. ۴۰۶ق) است که تنها جلـد پنجم این تفسـیر بر جای مانده است. در این جلد به مسـئله خلود پرداخته نشده و نگارنده تنها در یک بخش به مسـئله خلق بهشت و دوزخ پرداخته است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵_۲۴۸). البته در یک مورد، ذیل بحث از مفهوم «غراما» به آیه شریفه «... إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا» (فرقان: ۶۵) اشاره می کند و آن را به عذاب دائمی ملازم با انسان تفسیر می کنـد. در ادامه متذکر می شود که گاه اصـحاب وعید یا معتزله به آیهٔ شـریفه احتجاج کرده و می گویند آیه بر خلود فساق در دوزخ دلالت دارد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۸).

«ماوردی» (م. ۴۵۰ق) از مفسـران متقـدم معتزلی، ذیل آیهٔ ۱۰۷ سوره «هود» تنهـا به نقـل هشت تأویل دربارهٔ اسـتثنای آیه اکتفا کرده و به بررسـی اقوال نمی پردازد. شایـد این امر نشـان گر آن باشـد که با وجود اقوال گوناگون پیرامون خلود در آن زمان، جدال و مناظرهٔ جدی بر سر این اقوال وجود نداشته است (بغدادی ماوردی، بی تا، ۲: ۲۲۸).

از مفسـران متقدم معتزلی اهل سنت، زمخشری (م. ۵۳۸ق) صاحب الکشاف است که بیشتر مفسـران اشـعری با طرح دیدگاه او در زمینهٔ خلود، به نقد آن در تفسیر خود پرداخته اند. وی استثنای در آیه را، استثنای از خلود در عذاب آتش (دوزخ) می داند و معتقد است عذاب اخروی

منحصر در عذاب دوزخ نیست، بلکه غیر از آن، عذاب زمهریر و حتی عذابی سخت تر از آن _ که سخط و غضب الهی است _ شامل حال اهل دوزخ می شود. وی خواننده را به تأمل در آیات دعوت کرده و از خدعه و فریب مجبره (اشاعره) بر حذر می دارد و مسئله خروج مرتکبین گناهان کبیره از دوزخ به واسطهٔ شفاعت (قول اشاعره) را به شدت نفی کرده و استثنای دوم در آیهٔ ۱۰۸ را مسجّل افترا و دروغ گویی مجبره (اشاعره) می داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۳۰).

تبیین اصلی موضع معتزله دربارهٔ خلود در کشاف زمخشری بیان شده است. دکتر «عمر ملا حویش» معتقد است زمخشری در مقابل آیات مذکور متحیر گشته و آن را کلامی می داند که چاره ای جز اعتراف بدان ندارد، زیرا کلام قرآن صریح بوده و تأویلی نمی پذیرد.

ملاـ حویش با مذهب اشعری خویش به نقد تفسیر کشاف می پردازد. وی تفسیر خاص زمخشری از استثنای در آیات را تفسیری واهی و بی اساس و همراه با تکلف می داند که در آن زمخشری به دنبال مفرّی است که بگوید اهل دوزخ تنها مخلد در آتش دوزخ نیستند، بلکه بعد آن انواع عذاب ها را خواهند چشید. در واقع این تفسیر زمخشری تلاشی است برای این که آیه را به اعتقاد خویش (خلود اهل کبائر از مؤمنین و کافرین در عذاب) نزدیک تر کند. ملا حویش معتقد است محلّ استشهاد زمخشری، تعبیر «عطاءً غیر مجذوذ» است که تنها در شأن اهل بهشت وارد شده و نمی تواند دلیلی بر قول معتزله باشد (ملا حویش، ۱۳۹۰ق: ۱۲۵_۱۲۸).

پس از آشنایی با آرای کلامی اشاعره و معتزله دربارهٔ خلود عصاهٔ موحدین در دوزخ، در این بخش از پژوهش، آرای کلامی امامیه را از نظر گذرانده و سپس تأثیر آن را در مفسران مذهب امامیه تحقیق و جست وجو می کنیم.

خلود نزد متکلمان امامیه

اشاره

امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در آتش، متوجه کافران به طور خاص است، غیر از مرتکبین گناهان که اهل معرفت بوده و به فرایض اقرار داشته و اهل صلاتند؛ که این دسته اگر به واسطهٔ گناهانش در دوزخ عذاب گردند، در آن خلود نداشته، بلکه سرانجام از آن خارج شده، وارد بهشت می گردند و علی الدوام در نعیم بهشت خواهند بود. شیخ مفید معتقد است مرجئه غیر از محمد بن شبیب و قاطبهٔ اهل حدیث در این زمینه با امامیه هم نظر هستند، اما معتزله برخلاف قول امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در جهنم، میان کفار و تمامی فساقِ از اهل صلاه عمومیت دارد (مفید، بی تا: ۴۶).

علامه حلّی معتقد است شیخ طوسی عذاب صاحبان کبائر را منقطع می داند، زیرا آنان به واسطهٔ ایمان خود مستحق ثوابند و خلود آن ها در عذاب نزد عقلا قبیح است (حلّی، ۱۴۱۷ق:

۵۶۱). علامه حلی نیز به اجماع مسلمانان اشاره دارد که معتقدند عذاب کافران، ابدی و غیرمنقطع است، اما دربارۀ اصحاب کبائر اختلاف نظر وجود دارد که امامیه و اکثر معتزله و اشاعره بر آن هستند که عذاب آن ها منقطع است (حلّی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲). وی بر این اعتقاد چنین استدلال می آورد:

اول:

این افراد به دلیل ایمان، مستحق ثوابند: «مَن یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَرَهُ» (زلزله: ۷)، و ایمان از برترین افعال خیر است و اگر شخص مؤمن به واسطۀ ارتکاب گناه مستحق عقاب باشد، این سه حالت دارد؛ یا این عقاب متأخر از ثواب است که به اجماع باطل است، یا برعکس؛ عقاب بر ثواب پیشی می گیرد که این همان مراد است، و یا این که ثواب و عقاب با هم جمع می شوند که چنین فرضی محال است.

دوم:

اشاره

اگر بندۀ مؤمن خدا که عمری به عبادت و بندگی خداوند اشتغال داشت، در پایان عمر گناهی بزرگ از او سر زند، با شخص مشرک نزد خداوند عذابی مساوی داشته باشد، این امر نزد عقلا امری قبیح است (حلّی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲_۵۶۳).

آیت الله سبحانی، از متکلمان معاصر شیعه نیز به اجماع امامیه اشاره دارد که می گوید: وعید به خلود، تنها متوجه کافران بوده، نه مرتکبان کبائر از اهل معرفت و مقرّ به فرایض الهی (سبحانی، بی تا: ۳۷).

در این جا، ورود و تأثیرگذاری آرای کلامی امامیه در تفسیر امامیه ذیل آیات محل بحث را از نظر می گذرانیم و آن را در سه دسته تقسیم بندی می کنیم:

دستۀ اول: تفاسیر متقدم شیعه

سید مرتضی (م. ۴۳۶ق)، از متکلمان و مفسرین متقدم امامیه (۱)، دربارۀ استثنای موجود در آیه، هفت وجه را مطرح می کند و برای برخی از آن ها شواهدی ذکر می کند. وجه چهارمی که مطرح می کند، همان قول معتزله در آیه است که به خلود در انواع دیگر عذاب اشاره دارد. وجه پنجم او، همان قول اشاعره در آیه است که تخلید یا عدم تخلید را منوط به مشیت الهی می داند. اما وجه آخری که سید مرتضی مطرح می کند، با رأی متکلمان امامیه سازگاری دارد که می گوید: مؤمنینِ اهل معاصی در آتش دوزخ عقوبت می شوند، مگر آن که خداوند اخراج آن ها به بهشت و دادن پاداش طاعتشان را اراده کند (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ۲: ۴۴۹_۴۵۱). البته سید مرتضی نظر خاصی دربارۀ این وجه مطرح نمی کند و احتمال دارد آوردن این وجه در

۱- هرچند سید مرتضی در برخی منابع، متکلم معتزلی معرفی شده، اما در برخی نوشتههایش اعتقادات معتزلی را نقد کرده است. ما در این نوشتار، او را به عنوان متکلم و مفسر امامی مورد مطالعه قرار دادهایم.

نهایتِ کلام پس از چینش اقوال ضعیف، به گونه ای رأی او را به تصویر بکشد؛ والله أعلم.

طبرسی (م.۵۴۸ق) نیز ذیل آیات محل بحث، آن را از آیات مشکله می داند و دَه قول را مطرح می کند که قول پنجم نظر مختار اوست که دقیقاً با کلام سید مرتضی در قول نهایی اش تطابق دارد و قائل به عدم خلود اهل کبائر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۲۹۷_۲۹۹).

ابن شهرآشوب (م.۵۸۸ق)، از مفسران متقدم شیعی نیز به مانند طبرسی، وجوه گوناگون ذیل آیه را برمی شمرد و معتقد است استثنا دربارۀ مؤمنان معصیت کاری است که پس از دیدن عقوبت اعمال خویش در دوزخ، به خواست الهی از آن خارج شده و ثواب طاعتشان را می بینند (ابن شهرآشوب، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۰۹).

دستۀ دوم: تفاسیر روایی امامیه

فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) بر اساس روایاتی که می آورد، معتقد است خلود ابدی در دوزخ، از گنهکاران اهل توحید نفی شده است؛ از جمله این روایت: «قال الباقر علیه السلام : هاتان الآیتان فی غیر الخلود من أهل الشقاوه و السعاده» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۴۳۷).

حویزی (م.۱۱۱۲ق) نیز در تفسیر مأثورش روایات فراوانی ذیل آیۀ شریفه مطرح می کند؛ از جمله روایتی که از امام باقر علیه السلام دربارۀ آیۀ شریفه پرسیده می شود که حضرت استثنای موجود در آیه را مربوط به کسانی می داند که از آتش دوزخ خارج می شوند (حویزی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۳۹). مضمون روایت، همان اعتقاد معروف امامیه است که وجود استثنا را دلیل بر عدم خلود دائم گنهکاران موحد در دوزخ می دانند.

دستۀ سوم: تفاسیر متأخر امامیه

تفاسیر متأخر امامیه

علامه طباطبائی، مفسر گران قدر قرن چهاردهم نیز بحث مبسوطی ذیل آیۀ شریفه مطرح کرده و در آن به اشکالات مفسران اهل سنت نیز پاسخ داده اند.

علامه طباطبائی دو احتمال در متعلق استثنا مطرح می کند: ۱. استثنای از مدت بقایی باشد که قبلاً به خلود محکوم شده که سیاق آیه نیز بر آن دلالت دارد؛ ۲. استثنای از ضمیر جمع مستتر در «خالدین» باشد که معنایش این است که همه در آن خالد هستند، مگر این که با خواست خداوند از آن خارج شده و در جنت وارد گردند که این قول، تصدیقی است بر روایاتی که می گویند: گنهکارانِ مؤمن علی الدوام در دوزخ نخواهند ماند، بلکه از آن خارج شده و داخل جنت می گردند، البته به واسطۀ شفاعت. در این موضع، خروج برخی از دوزخ در صحت استثنا کفایت می کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۸_۲۹).

در این احتمـال، به روشنی دیدگاه کلامی امـامیه قابل ردیابی است و علامه نیز تلویحـاً این

روایات را پذیرفته است. ایشان در بحث روایی نیز به طور مستقل، روایات فراوانی را می آورد که بر خروج گنهکاران مؤمن از دوزخ دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۳۶). البته قابل ذکر است که ایشان در موضع دیگری از تفسیرش، در توجیه خلود در عذاب برای صاحبان کبائر به غیر از شرک (همچون قتل نفس و زنا) می فرماید: «می توان گفت مراد از خلود در همه جا به معنای مکث طولانی است، ولی چیزی که هست این است که در شرک، این مکث طولانی، ابدی است و در غیر آن بالأخره پایان پذیر است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۲۴۲). این توجیه علامه با مذهب اشاعره نزدیک است که آن ها نیز خلود را به معنای «مکث طویل» می دانند.

محمدجواد مغنیه، از مفسران بزرگ قرن چهاردهم معتقد است، مفسران ذیل آیۀ شریفه دربارۀ تعلیق خلود بر مشیت الهی دچار اطالۀ کلام شده و وجوه فراوانی را ذکر کرده و معنای آیه را در حد طلسم و متشابهات قرار داده اند، حال آن که آیه از محکمات و واضحات است؛ و خلاصه اش این است که هر شخصی که به واسطۀ گناهی وارد دوزخ شود، قادر بر خروج از آن نیست؛ نه با واسطه و شفیع و یاری کننده ای و نه با دادن فدیه، ولی اگر خدا بخواهد که او را از آن خارج سازد، آن شخص عاصی از وصف «خلود» خارج می شود، زیرا هیچ چیزی ارادۀ الهی را محدود نمی کند و همه چیز در نهایت به ارادۀ الهی برمی گردد. پس سبب خلود مادام، ارادۀ الهی است؛ اگر خداوند اراده نکند، از رأس هیچ عملی صادر نشود (مغنیه، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۷۰).

در حقیقت محمدجواد مغنیه، مانند مفسران معاصر اهل سنت، نقطۀ ثقل آیه را این نکته می داند که خلود گنهکاران در دوزخ به مشیت الهی وابسته است و هر گونه بحث دیگر در آیه (بحث های کلامی) را مصداق اطالۀ کلام می داند و وارد آن نمی شود.

در این موضع، پس از ملاحظۀ اقوال مفسران امامیه ذیل آیۀ شریفه درمی یابیم، امامیه به دلیل نزدیکی آرای کلامی پیرامون خلود با اشاعره، تفسیری مشابه آنان ذیل آیه ارائه کرده اند، هرچند تفسیر امامیه به دلیل بهره گیری از زلال مکتب اهل بیت: منسجم تر از تفسیر اشاعره است.

جمع بندی

اشاره

نکاتی که در مسیر پژوهش آشکار گردید عبارتند از:

۱.

در خلال بررسی انجام شده، صحت ادعای شیخ مفید آشکار گردید که معتقد بود مرجئه (غیر از محمد بن شبیب) و اهل حدیث (اشاعره) با امامیه در مسئله خلود هم رأی هستند و بالاتفاق به خلود کافران در عذاب و عدم خلود گنهکاران موحد در دوزخ قائلند، اما معتزله در مقابل این ها معتقدند که مرتکبینِ گناه کبیره بدون هیچ عفو و گذشتی وارد دوزخ شده و تا ابد مقیم آن خواهند بود.

.۲

اشاعره با وجود این که جایگاه خاصی برای عقل در استنباط احکام و معارف از قرآن قائل نیستند، اما دربارهٔ عدم خلود، استدلال عقلی را به آیات ضمیمه می کردند. آن ها ذیل آیه، مسئله «مشیت الهی» را مطرح می کنند که ارتباط وثیقی با اعتقاد «جبر» نزد آن ها دارد؛ یعنی مسئله خلود را به نحوی معلق به مشیت الهی می دانند که گویا هیچ ضابطه ای برای آن وجود ندارد و حتی اعمال و کردار افراد، مورد غفلت قرار گرفته و انسان ها تحت جبر مطلق الهی به نظر می رسند. در کنار مسئله مشیت الهی در تفاسیر اهل سنت، مسئله کلامی «شفاعت» بسیار پررنگ دیده می شود که با مذهب کلامی اشاعره دربارهٔ خلود هماهنگی دارد. گویا استدلال عقلی بر عدم خلود (که از نظر گذشت) و مسئله مشیت الهی و شفاعت، سه ضلع مثلثی است که اعتقاد اشاعره دربارهٔ خلود را به تصویر می کشد که بدون اعتقاد به هیچ گونه حسن و قبح ذاتی و بدون هر گونه ضابطه ای قائلند خدا هر آنچه بخواهد، اراده می کند و حتی ظلم او به بندگانش قبیح نیست، زیرا آن ها ملک طِلق اویند؛ یعنی خلود یا عدم خلود افراد بسته به اعمال آن ها در دنیا نیست، بلکه به مشیت الهی و تحت جبر اوست. قابل ذکر است که مسئله شفاعت در تفاسیر امامیه ذیل آیه نیز مشهود است که مبانی این مسئله نزد آنان متفاوت از اشاعره است.

.۳

تا قرن دهم، تأثیرگذاری جدی آرای کلامی اشاعره بر مفسران اشعری مذهب را شاهد هستیم که محل بحث آیه را مستقیماً گنهکاران موحد معرفی می کنند و حال آن که ظاهر آیه، ساکت از این تخصیص است؛ اما در مفسران قرن چهاردهم به بعد، شاهد هستیم که نقطهٔ ثقل آیه را مسئله قدرت مطلقهٔ الهی می دانند و قائلند استثنای آیه در مقام دفع این توهم است که خلود بر خداوند واجب است. البته قابل ذکر است که این نگاه متفاوت به آیه، در مفسران قرن چهاردهم و پانزدهم شیعه نیز قابل رؤیت است که محتمل است واکنشی به اطالهٔ کلام مفسران متقدم ذیل آیه باشد.

.۴

بزرگان معتزله همچون زمخشری مجبور شده اند در تأیید مذهب کلامی شان، متعلق استثنای در آیه را تغییر دهند و استثنای از خلود را به استثنای خلود در دوزخ تأویل برده و به انواع عذاب همچون زمهریر و... قائل شوند، تا مفرّی برای آن ها حاصل شده و ظاهر آیه که عدم خلود را ثابت می کند، رها کرده و معتقد شوند گنهکار در عذاب دوزخ خالد نیست، بلکه پس از آن وارد انواع دیگر عذاب می شود.

.۵

امامیه در استدلال به عدم خلود گنهکاران موحد، آن را با مسئله کلامی «حسن و قبح» پیوند داده و استدلال کرده اند که بر خداوند قبیح است مؤمنی را که به واسطهٔ ایمانش مستحق ثواب است، به واسطهٔ گناه کبیره ای، خالد در عذاب نماید.

در نهایت می توان گفت، بر اساس بررسی های تاریخی انجام شده، تمامی مفسران تحت تأثیر آرای کلامی مذهب خویش، به تفسیر آیۀ خلود پرداخته اند و از آن عدول نداشته اند، جز برخی مفسران متأخر اشعری که از اصول کلامی خویش عدول کرده و در بعضی مواضع به عقاید معتزله نزدیک شده و به ثبوت و دوام در دوزخ برای مؤمنان فاسق، معتقد شدند.

منابع

قرآن کریم.

۱.آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲.ابن أبی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: أسعد محمد الطیب، عربستان، کتابخانه نزار مصطفی الباز.

۳.ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.

۴.ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن الغالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵.ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶.ایازی، محمدعلی، (۱۴۱۴ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷.ایجی، میرسیدشریف، (۱۹۹۷)، المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.

۸.بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مرعشی نجفی.

۹.بغدادی ماوردی، أبوالحسن علی بن محمد، (بی تا)، النکت و العیون، بی جا، بی نا.*

۱۰.بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۱.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیه.

۱۲.ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمد علی معوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۳.جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، مصر، چاپخانه سعادت.

۱۴.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی معاد در قرآن، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم، إسراء.

۱۵.______________________، (۱۳۸۹)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، قم، إسراء، چاپ ششم.

۱۶.حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی.

۱۷.حویزی، ابن أبی الجمعه، (۱۴۱۲ق)، نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

ص:۹۹

۱۸.زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۹.سبحانی، جعفر، (بی تا)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق۷.

۲۰.________________، (۱۴۲۸ق)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه المام الصادق۷.

۲۱.سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶ق)، حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، شرح: کاشف الغطاء، بیروت، دار الأضواء.

۲۲.سید قطب، ابن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت ـ قاهره، دار الشروق.

۲۳.سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه مرعشی نجفی.

۲۴.شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۳۱ق)، تفسیر الشریف المرتضی مسمی بالنفائس التأویل، تصحیح: سید مجتبی احمد موسوی و دیگران، بیروت، أعلمی.

۲۵.شیرازی، صدرالدین، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۶.صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

۲۷.طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی.

۲۸.طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران، ناصرخسرو.

۲۹.عدنان سالم، محمد و دیگران، (۱۴۱۸ق)، معجم کلمات القرآن الکریم، بیروت ـ دمشق، دار الفکر.

۳۰.عزت دروزه، محمد، (۱۳۸۳ق)، التفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

۳۱.فخر رازی، أبوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۲.فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۴۱۶ق)، تفسیر الصافی، تهران، کتابفروشی صدر.

۳۳.قاسمی، محمد، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، تحقیق: محمد باسل، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۴.قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۶)، «تأملی در جاودانگی عذاب کفار»، کیهان اندیشه، ش۷۲.

۳۵.قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۴۶)، الجامع لأحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۳۶.کاظمی، محمد، (۱۳۸۲)، رساله «الخلود فی جهنم عند المفسرین و المتکلمان من الفریقین و الفلاسفه»، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۷.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، تحقیق: جمعی از محققین، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

۳۸.مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۹.مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۲ق)، الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۰.مفید، محمد بن محمد نعمان، (بی تا)، أوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری خویینی، اعداد: مرکز الابحاث العقایدیه، بی جا، بی نا.*

۴۱.ملا حویش، عمر، (۱۳۹۰ق)، أثر البلاغه فی تفسیر الکشاف، بغداد، چاپخانه دارالبصری.

یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزار «مکتبهٔ الشامله» است.

منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی / حسین سلطانی

اشاره

حسین سلطانی(۱)

تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۱۲/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۲۶

چکیده

قاضی عبدالجبار از چهره های معروف کلام معتزلی است که در حوزهٔ «معرفت شناسی» آرای قابل ملاحظه ای دارد. در نظام کلامی عبدالجبار، مسائل مطرحشده در مباحث علم و معرفت و به طور کلی در مباحث کلامی، دارای ترتیب منطقی و استنتاجی است، به طوری که قضایای قبلی پایه و اساس قضایای بعدی و گزاره های بعدی محصول و نتیجهٔ گزاره های پیشین است. افکار و اندیشه های معرفتی و کلامی قاضی، ریشه در یک سلسله منابع معرفتی دارد؛ منابعی همچون: حواس ظاهری، عقل، علوم ضروری، دلیل وحیانی و تقلید که در بین آن ها، عقل به معنای قوهٔ تفکر نزد قاضی به عنوان منبعی مستقل و ابزاری بسیار مهم برای شناخت مطرح بوده، به طوری که وی تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را نظر و تفکر، یعنی همان راه عقل می داند. از نظرگاه قاضی، علم به مدرکات که نتیجهٔ ادراک حسی است، پیشدرآمد علم ضروری و علم ضروری خود از راه استدلال عقلی، پیشدرآمد علم اکتسابی است.

واژگان کلیدی

منابع معرفت، عقل، معتزله، قاضی عبدالجبار.

ص:۱۰۱

۱- دانش آموخته حوزه علمیه اصفهان و کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (soltanihbh@gmail.com).

مقدمه

مبحث «معرفت شناسی» همیشه به اشکال گوناگون مورد توجه بشر، بهویژه فلاسفه و متکلمان بوده، در عصر حاضر نیز یکی از دغدغه های مهمّ ایشان است. تاریخ معرفت شناسی در جهان اسلام نشان می دهد که اندیشمندان مسلمان همواره به اهمیت و ابعاد گوناگون علم و معرفت توجه داشته و به فراخور نیاز، مطالبی در این زمینه ضمن مباحث کلامی و فلسفی خود مطرح می کردند. اگرچه معروف است که نگارش های مستقل در مباحث شناخت برای اولین بار حدود سه قرن پیش در جهان غرب صورت گرفت و در عالم اسلام سابقه ای نداشت، اما مطالعه در آثار متکلمان متقدم، بیان گر دغدغۀ جدی ایشان به موضوع معرفت بوده، استخراج و تبیین مطالب غنی اما مغفول ایشان و نشان دادن استحکام و انسجام آن ها به صورت تفصیلی و موردی، امری ضروری است.

در بین موضوعات متعددی که در بحث معرفت شناسی مطرح است، بحث «منابع معرفت» از اساسیترین موضوعات به شمار می آید. معرفت دینی و به طور کلی معارف بشری از طریق منابعی حاصل می شود. برخی از این منابع بین معرفت دینی و غیردینی مشترک بوده و برخی دیگر تنها به معرفت دینی اختصاص دارد. بر اساس استقرا، منابع دست یابی به معرفت اعم از دینی و غیردینی عبارتند از: حواس، عقل، شهود و مکاشفه، گواهی یا دلیل نقلی، مرجعیت یا تقلید که ابزاری ثانوی است و اعتبار آن از راه عقل اثبات می گردد. برای رسیدن به معرفت دینی هم علاوه بر منابع مشترک، منبع اختصاصی وحی را نیز ذکر کردهاند (حسین زاده، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

در بین متکلمان متقدم، اندیشه های معرفتی قاضی عبدالجبار، متفکر قرن چهارم هجری حایز اهمیت است، زیرا اندیشۀ وی را می توان از اندیشه های تأثیرگذار در سده های پنجم و ششم هجری دانست.

در باب اندیشه های کلامی و معرفتی عبدالجبار و مقایسۀ آرای او با آرای اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، پژوهش هایی صورت گرفته است (برای نمونه: پهلوانی نژاد (۱۳۹۰)، هدایتپناه (۱۳۸۲)، دهقانینژاد (۱۳۸۹)، جوادی (۱۳۸۶)، حسینی (۱۳۸۷) و نظر نژاد (۱۳۹۳))، اما در هیچیک از آن ها به بررسی منابع معرفت از دیدگاه وی پرداخته نشده است. این نوشتار به بررسی منابع معرفت و نسبت آن با یکدیگر از دیدگاه قاضی عبدالجبار خواهد پرداخت.

۱. حواس ظاهری

از نظر عبـدالجبار، اولین شـناخت ها و ادراکات انسان از راه حواس ظاهری حاصل می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۶) و در واقع «حسّ» آشـکارترین و قابل دسترس ترین مرتبـهٔ ادراکی بشـر به حساب می آید. عبارت وی چنین است: «اعلم أنه لا طریق للعلم بالشـیء أوضح من الادراک فمتی تناول الادراک شـیئا فقد اسـتغنی فی اثباته عن دلیل...»؛ هیچ راهی آشکارتر از ادراک برای حصول علم نسبت به چیزی نیست، چراکه هرگاه چیزی با ادراک یافت شـد در اثباتش نیازمنـد دلیلی نیست، زیرا نهایت چیزی که مسـتدل در اثبات چیزی به آن توسل می جوید این است که آن را به ادراک درآورد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۲۲۹). منظور از ادراک در عبارت فوق، ادراک حسـی است (عبـدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۵۷؛ پهلوانی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۷). مثالی که قاضی برای روشن شدن مطلب خود می آورد نیز قرینه ای است بر اینکه منظور وی از ادراک، ادراک حسی است: «و لهذه الجملهٔ لم یحتـج فی اثبـات السواد إلی دلیـلٍ»؛ به همین سـبب، برای اثبات سـیاهی به دلیل نیاز نیست (چراکه سـیاهی محسوس و مشـهود است) (عبـدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۲۲۹_۲۳۰). قاضـی مراحـل ادراکی انسـان را سه مرحله می دانـد که متعلق هر یـک جـدای از دیگری است. اولین مرحله، علم به مـدرکات است که خود نتیجهٔ ادراک حسـی است. این مرحله، مقدمه و پیشدرآمدی اسـت برای علوم ضـروری که مرحلـهٔ دوم ادراکـات را رقم می زنـد. این علوم ضـروری نیز از راه نظر عقلی و اسـتدلال، مقدمـهٔ علوم نظری و اکتسابی هستند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۶_۵۷) و در واقع شـناخت های نظری انسان در طی یـک فرایند سهمرحله ای بدین ترتیب شکل می گیرد.

مرتبـهٔ ادراک حسـی نزد عبـدالجبار از اهمیت بسـزایی برخوردار است. او بـا توجه به همین ادراکـات حسـی، به برخی شـبهات سوفیست هـا _ که خود از آن هـا به «اصـحاب تجاهـل» تعبیر می کنـد _ پاسـخ می گویـد و یا اینکه در اثبات برخی از اصول مانند «اثبات صانع» از ادراکات حسی مدد می جوید.

از بین منکران معرفت که عبارتند از سوفسطاییان و شکاکان (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۹)، سوفسطاییان منکر اصل واقعیت بودند و اینگونه می پنداشـتند که اشـیا به خودی خود و ذاتاً حقیقتی ندارند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۱)، بلکه این شـخص مدرک و انسان معتقد است که با ادراک و اعتقاد خود به آن ها وجود داده، در تعیین طبیعت اشـیاء و شکلگیری صفات و حالات آن ها مؤثر است؛ برای مثال، مدرک گاهی سراب را آب می پندارد یا شخصی که مزاج

معتدلی دارد، عسل را شیرین می یابد و دیگری که مزاج صفراوی دارد، به کام او تلخ می آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۷_۴۸). اینان در واقع اینگونه می گویند که برای ادراک راهی جز حواس نیست و حواس هم خطاپذیر است. پس اشیا حقیقت ثابتی ندارند، چراکه بیننده، چیزی را از دور کوچک می بیند و همان چیز را از نزدیک بزرگ می یابد (مهدوی، ۱۳۸۷: ۲۱).

قاضی با جدا کردن مدرِک از مدرَک و معتقد از متعلق اعتقاد و این که اعتقاد او اثری در متعلق اعتقادش ندارد (أن الاعتقاد المعتقد لا یؤثر فیما علیه المعتقد) و بیان این که محال بودن نقش مدرِک در وجود و صفات اشیا با علم ضروری و بدیهی دانسته می شود (قد بیّنا أن العلم بالاستحاله ذلک ضروری (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۸)) و با ذکر شروط درستی ادراک حسی که «سلامت حواس» و «عدم مانع» است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۵)، وجود واقعیت خارجی را اثبات می کند و با اثبات حدوث عالم خارج از طریق ادله ای که مبتنی بر شناخت های حسی است، برهان حدوث خود را مرتب کرده و بدین ترتیب، وجود محدِث (خداوند) را اثبات می نماید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۳۱؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱).

۲. عقل

اشاره

در اندیشهٔ قاضی «نظر و تفکر» و نیز محصول نظر یعنی «علم و معرفت»، فعل انسانی است و نظر هم با عقل صورت می گیرد؛ از این رو معتقد است که خداوند باید انسان را مجهز به جهاز عقل کند تا انسان بتواند در سایهٔ این نظر و تأمل به معرفت خداوند که هدف اصیل اوست، نایل آید و در پرتو این معرفت نیز نسبت به تکالیف الهی شناخت حاصل کند.

۱_۲. تعریف عقل از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار عقل را همان علم ضروری می داند، چراکه تعریف او از عقل با تعریفش از علم ضروری یکسان است. وی عقل را این چنین توصیف می کند: «و هو عبارة عن القضایا التی تجزم بها دون التأمل و الفکر و هو العلم الذی لا یمکن للعالم نفیه عن نفسه بوجه من الوجوه»؛ عقل عبارت است از قضایایی که بدون فکر و نظر، تصدیق و مجزوم می گردد و علمی است که نفی آن از عالم به هیچ وجه امکان پذیر نیست (پهلوانی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۴). از سوی دیگر، او در تعریف علم ضروری می گوید: «العلم الذی یحصل فینا لا من قِبلنا و لا یمکن نفیه عن النفس بوجه من الوجوه»؛ علم ضروری علمی است که بدون این که از ناحیهٔ ما و با تفکر و نظر باشد، برای ما حاصل است و نفی آن از ما به هیچ وجه ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۲). قاضی بر این

اعتقاد است که این علوم ضروری یا قوۀ عاقله از جانب خداوند در انسان ایجاد می شود: «و ان کان العلم بذلك الشیء مما لا یکون إلا ضروریّا فلا بدّ مِن أن یخلقه ـ تعالی ـ فیه و ان صحّ کونه مکتسبا حسن من القدیم ـ تعالی ـ أن یمکّنه منه لیصحّ أن یعلم و یُودی ما علمه علی الوجه الذی کلّف...»؛ اگر علم به چیزی ضروری باشد، خداوند باید آن را در مکلف ایجاد کند و اگر اکتسابی باشد، بر خداوند است که از طریق قوۀ عاقله به مکلف قدرت کسب آن را بدهد تا آن را آموخته و در راستای تکلیف به کار ببرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۲). وی در جایی دیگر عقل را چنین توصیف می کند: «عقل تعدادی از علوم مخصوص است که هرگاه برای مکلف حاصل شود، می تواند بر تکلیف و ادای آن به فکر و استدلال بپردازد» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۵). از تعاریف مزبور به دست می آید که این علوم مخصوص همان دانش های ضروری است که پایه و مایۀ علوم اکتسابی به شمار می آید.

به نظر قاضی، با حصول این علوم ضروری در انسان می توان او را عاقل دانست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۶)، زیرا تعقل و تفکر بر اساس علوم ضروری صورت می گیرد و انسان خالی الذهن که هیچ نمی داند، در واقع معلوماتی ندارد که با تفکر در آن معلومات، به مجهولات خود دست یابد. اشکالی که ممکن است در این جا مطرح شود این است که عقل به این علوم مخصوص، نیازمند است و در صورتی تعقل صورت می گیرد که معلوماتی ضروری وجود داشته باشد؛ بنابراین عقل نمی تواند همان علوم باشد. در واقع مستشکل می خواهد بگوید که عقل، قوۀ عاقله و نیروی ادراکی است که معلومات ضروری و بدیهی را گرفته و بر اساس آن ها به تفکر و استدلال می پردازد. قاضی به این اشکال این گونه پاسخ می دهد که در مسئله محتاج و محتاج الیه، محتاج الیه بدون محتاج ممکن است، همان گونه که وجود حیات بدون علم امکان پذیر است؛ اما محتاج همواره در وجودش به محتاج الیه وابسته و نیازمند است و بدون آن نمی تواند موجود شود؛ همان طور که علم بدون حیات معنا ندارد و نمی توان عالمی را تصور کرد که حیّ نباشد. از این رو اگر مدعای مستشکل را بپذیریم، به این معنا خواهد بود که کسی عالم به این علوم خاص و ضروری باشد، ولی عاقل نباشد و این خود به منزلۀ ممتنع بودن وجود عقل و حاصل نشدن این علوم ضروری است که در نهایت به تناقض می انجامد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۷). به نظر می رسد، ایراد مستشکل به قوّت خود باقی است و نمی توان عقل را همان علوم ضروری دانست، زیرا عقل، نیرویی ادراکی است که می توان با آن بر اساس مقدماتی که علوم ضروری خود یکی از آن مقدمات است، استدلال کرده و به شناخت حقایق دست یافت.

۲_۲. جایگاه عقل نزد قاضی عبدالجبار

عقل در نظام معرفتی قاضـی، منبعی مسـتقل و اصـیل و ابزاری بسـیار مهم و اساسی برای شناخت به طور عام و در حوزهٔ دین به طور خـاص است. وی ماننـد دیگر معتزلیان بر این باور است که پایـهٔ دین بر عقلانیت مبتنی است و عقل و دلیل عقلی بر سـمع (شرع) و دلیل سمعی مقدم بوده، سزاوار است که دلالت نقل بر دلالت عقل مترتب و متفرع باشد و هرگاه مطلبی با دلیل عقلی ثابت گردیـد و بین دلالت عقل و نقل تعارضـی وجود داشت، بایـد نقل را تأویل کرد. وی مـدعای خود را بدین صورت مدلّل می سازد که مردم پیش از ورود شـرایع و دسترسـی به انبیا و آشـنایی با معارف الهی، بر اساس حکم عقل تحسـین و تقبیح می کردند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه؛ ۱۴: ۳۴۶؛ ۷: ۲۰۶).

گفتنی است مطلب مذکور، یعنی تقدم دلیل عقلی بر دلیل نقلی در نظر قاضـی، هرگز به معنای تعارض و تقابل بین عقل و نقل نیست، چراکه تمـام تلاش او در برقراری نوعی هماهنگی و توافق بین عقل و نقل بوده، برای این منظور دست به تفسـیر، توجیه و تأویل می زند. این مسـئله در آثار قاضـی به صـراحت بیان شده است: «لیس فی القرآن إلا ما یوافق طریقه العقل...»؛ هر آنچه در قرآن است، همگی موافق دلیل عقلی است. همین عقلانی بودن معارف قرآنی،

خود دلیلی است بر این که از جانب خداوند آمده است، چراکه دلایل مطرحشده در قرآن، جملگی مؤید و مقبول عقل است و این خود از وجوه اعجاز قرآن به شمار می آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۴۰۳). هم چنین بدین معنی هم نیست که عقل نسبت به نقل، اصل و حاکم بر

آن است.

۳_۲. نسبتِ عقل و دین

مسـئلهٔ مهم این است که از نظر معتزله و عبـدالجبار، عقـل کـاشف احکـام دینی است یـا جاعل آنها؟ به عبارت دیگر، آیا عقل قـدرت جعـل قانون دینی و انشای حکم اسـلامی را دارد یا صـرفاً وظیفـهٔ شـناخت و معرفت مجموعـهٔ دین را بر عهـده دارد؟ و خلاصه این که، عقل تنها در بعد معرفت شناختی دین مؤثر است یا علاوه بر آن در بعد هستی شناسی دین نیز دخالت دارد؟

از دیدگاه عبدالجبار، راه علم به احکام یا به ضـرورت عقل است یا به نصب ادلهٔ شـرعی: «حقیقهٔ التکلیف اعلام الغیر فی أن له أن یفعـل أو لاـ یفعـل... و الاعلاـم یکون بخلق العلم الضـروری أو بنصب الادلـهٔ و أی ذلـک کان لا یصـح إلا من الله»؛ حقیقت تکلیف، آگاه کردن تکلیفکننده به شخص مکلف، در مورد اوامر و نواهی است و این آگاهی نیز تنها از جانب خداوند با خلق علم

ضروری یا نصب ادلهٔ شرعی صورت می گیرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۷۹). این عبارت به روشنی می فهماند که عبدالجبار عقل را کاشف احکام می داند نه جاعل. گفتنی است، از نظر عبدالجبار عقل نسبت به جزئیات احکام شرعی کاشف است، اما در حوزهٔ اعتقادات و معارف کلی شأنیت حکم کردن دارد.

در نظام معرفتی قاضی، عقل و استدلال های عقلی جایگاهی بس رفیع دارد و موضوع ثابت مرکزی است که نقطهٔ مبدأ ثابتی به دست می دهد و آن این که، آدمی مکلف است برای شناختن خداوند از عقل و استدلال کمک بگیرد. او معتقد است، عقل بدون مدد وحی شایستگی آن را دارد که انسان را به معرفت برساند. این نظریه در کلام عبدالجبار جنبهٔ اساسی دارد (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۷۵). قاضی بر این باور است که یکی از نیازهای اساسی و ضروری انسان مکلف، عقل است که خداوند بر اساس علم و حکمت خود، این نعمت بزرگ را در اختیار آدمی قرار داد، چراکه عقل ابزاری است که با آن بسیاری از تکالیف مانند وجوب ردّ امانت و شکر منعم، قبح ظلم و حسن احسان دانسته و ادا می شود. با عقل است که تکالیف عقلی و مسئولیت های شرعی که با استدلال به دست می آید، فهم و درک می شود. تفکر در ادلهٔ عقلی و شرعی و دست یافتن به شناختی در پی آن، نشانهٔ عقل بلکه از کمال عقل است. انجام تکالیف الهی به گونه ای که استحقاق ثواب و عقاب را داشته باشد، از طریق عقل صورت می گیرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۴).

از نظرگاه قاضی، خطابات شرعی و گزاره های دینی را می توان به سه دسته تقسیم کرد؛ یک دسته به گونه ای است که اگر از سوی شارع خطابی نمی شد، مدلول آن با عقل به دست نمی آمد، هرچند مغایر عقل هم نیست؛ مانند احکام شرعیه آن هم در جزئیات احکام که اگر دلیل نقلی بر وجوب، شروط و اوقات نماز دلالت نمی کرد، عقل قادر به فهم آن نبود. دستهٔ دوم مطالبی است که هم با عقل قابل فهم است و هم با نقل و خطاب شرعی؛ مثل قابل رؤیت نبودن خداوند که اگر دلیل نقلی بر آن دلالت نداشت، عقل همانطور می فهمید که آن دلیل نقلی بر آن دلالت دارد. دستهٔ سوم هم مدلول هایی است که جز با عقل فهمیده نمی شود؛ مانند توحید و عدل. قاضی بر این دستهٔ اخیر اینچنین استدلال می کند که از آیات: «لیس کمثله شیء»، «و لا یظلم ربّک احدا» و «قل هو الله احد» توحید، عدل و نفی تشبیه به دست نمی آید، زیرا تا انسان معرفت و شناخت قبلی به این امور نداشته باشد، حقانیت سخن خداوند و چگونگی استناد به آن را درنمی یابد (عبدالجبار، بی تا (الف): ۳۵_۳۶). وی در جایی دیگر از آثار خود چنین بیان

می دارد: «کلام خداونـد بر عقلیاتی ماننـد توحید و عدل دلالت نمی کند» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۳۵۴) یا می نویسد: «دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات، محال است» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۷۴_۱۷۵؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱). بنابراین قاضی به غیر از بخش احکام جزئی، دیگر حوزه های دین، بهویژه حوزهٔ اعتقادات را جولانگاه عقل می دانـد و در مقام دفاع، اثبات و اسـتنباط معارف دینی تا آن جا که ممکن است، از عقل و اسـتدلال های عقلانی مـدد می گیرد و در صورت عدم وجود دلیل عقلی، به آیه ای از قرآن یا حدیثی از سنت که با قرینهٔ عقلی مورد نظر خود تفسیر کرده است، استناد می کند.

۴_۲. رابطهٔ حس و عقل یا علوم حسی و علوم عقلی

از نگاه قاضـی، اولین شناخت ها از مسیر حواس ظاهری به دست می آید و ادراکات حسی، اولین و آشکارترین مرحلهٔ معارف بشـری است و به تعبیر وی «أنها اصل لها»؛ علوم حسـی اصل برای علوم عقلی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸) و شناخت های عقلانی مبتنی بر شناخت های حسی (و نیز علوم ضروری) است.

قاضـی ضـمن مطرح کردن دیـدگاه هـای گونـاگون دربـارهٔ ارتبـاط حس و عقل از حیث داوری که برخی معتقدنـد حواس بر عقول داوری می کنـد و عـده ای می گویند عقل بر حس حکم می راند و دسـته ای هم منکر این ارتباط هسـتند، دیدگاه دوم یعنی قضاوت عقل بر حس و داوری علوم عقلی بر شناخت های حسی را برمیگزیند.

از نظر عبدالجبار، اصل بودن و نقش مقدمی داشـتن علوم حسّـِی بر دانسـتنی های عقلانی بدین معنا نیست که در مقام قضاوت هم حقّ داوری را به علوم حسّـِی بسپاریم، چراکه علوم عقلی اگرچه در تحقق خود در مرتبه ای بعد از علوم حواس قرار دارند، ولی از نظر قوّت دلالت و خطاناپذیری بر علوم حسی مقدم است و این عقل است که به داوری می نشیند و صحت و سقم داده هـای حسـی (بلکه دریـافت های عقلی) را بررسـی می کنـد. قاضـی در این باره می نویسـد: «و یجب علی هـذا أن یکون العقل قاضـیا علی صـحهٔ العلم بالمدرکات لأن به نعلم صحتها... و لا یجوز أن یقال: أن العلوم الادراکیهٔ هی القاضیهٔ علی العلوم العقلیهٔ لأنهـا أجلی منهـا و أقوی»؛ بنـابراین واجب است که عقـل بر درسـتی دریـافت هـای حسـی حکمرانی کنـد، چراکه درسـتی این دریافت ها از طریق عقل دانسـته می شود و جایز نیست که علوم حسـی را عهدهدار قضاوت نسبت به علوم عقلی پنداشت، زیرا علوم عقلی نسبت به علوم حسّی روشنتر و قویتر است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸).

۳. علوم ضروری و حضوری

اصطلاح «علم حضوری» و تقسیم علم به «حضوری و حصولی» در ادبیات کلامی و فلسفی متأخران به وجود آمد و قدمای ما قائل به چنین تقسیمی نبوده، اصطلاحات مذکور در نظام کلامی و فلسفی ایشان دیده نمی شود. اما با کمی دقت در آثار قدما و تقسیمات ایشان از علم می توان نتیجه گرفت که آنان علم حضوری را در شمار بدیهیات و ضروریات قرار دادهاند؛ اگرچه در اندیشهٔ متأخران، مقسم بدیهی و نظری علم حصولی است که خود قسیم علم حضوری می باشد (دهقانی نژاد، ۱۳۸۹: ۷۱).

قاضی عبدالجبار در مقام متکلمِ متقدم معتزلیمذهب، ضمن تقسیم علم به ضروری و اکتسابی (نظری) و تعریف علم ضروری به علمی که ضرورتاً و بدون دخالت شخص برای او حاصل می شود، علم انسان به حالات نفسانی خود مانند اراده، کراهت، نفرت و برخی دیگر از حالات را در شمار علوم ضروری ذکر می کند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۳)؛ این در حالی است که متأخران، علم انسان به حالات نفسانی خود را در عداد علوم حضوری آوردهاند. بنابراین به نظر می رسد علم بدیهی و ضروری از دیدگاه عبدالجبار شامل علم حضوری نیز می گردد.

۴. دلیل وحیانی

از دیدگاه قاضی، کتاب (قرآن) و سنت (قول و فعل) رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ، دو دلیل نقلی اند که در کنار اجماع و عقل، دلالت های چهارگانه ای هستند که در حصول معرفت دینی نقشآفرینی می کنند. وی ضمن تعریف دلیل: «الدلیل هو ما إذا نظر الناظر فیه أوصله إلی العلم بالغیر»؛ دلیل راهی است که ناظر با تفکر در آن به مجهول خود دست می یابد و نسبت به آن علم پیدا می کند، ادله را منحصر در موارد چهارگانهٔ مزبور می داند، به این جهت که تعریف مذکور تنها بر این چهار مورد منطبق می شود. در باور قاضی، قیاس و خبر واحد به عنوان دلالت هایی بر احکام شرعی، زیرمجموعهٔ اجماع یا کتاب یا سنت است؛ بنابراین ذکر آن ها به عنوان دلیل مستقل در کنار ادلهٔ اربعه، وجهی ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰_۵۱).

مهم ترین ادلهٔ نقلی که از نظر قاضی عبارت از کتاب (قرآن)، سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و گزارش های تاریخی است، در معرفتبخشی در حوزهٔ دین، قلمروی مخصوص به خود دارد. قلمرو کتاب که همان وحی الهی است و هم چنین قلمرو سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم که سخنی وحیانی و برگرفته از کتاب الهی و منطبق بر آن است، در بخش احکام شرعی است، چراکه این بخش توسط عقل دستیافتنی نیست. از نگاه قاضی اگرچه کتاب نسبت به عقل اصالت و حاکمیت دارد، اما از آن جا که

عقل نزد او منبعی مستقل تلقی می شود، حجیت و دلالت کتاب بر پایهٔ عقل دانسته می شود. در نظر وی حتی محکمات کتاب را نیز باید بر دلیل عقلی عرضه کرد و در صورت ناسازگاری، آن ها را تأویل نمود (عبدالجبار، بی تا (الف)، ۴۰_۴۱). از دیدگاه قاضی در حوزهٔ عقلیات که همان اصول اعتقادی دین است، سخن خداوند دلالتی ندارد یا به تعبیر وی دلالتش محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۷۴_۱۷۵). او معتقد است عقلیات را نمی توان ابتدا از کتاب به دست آورد، بلکه منشأ اصلی این معارف عقل است و دین تنها نقش تنبیهی و تأییدی نسبت به عقل دارد و اصل بودن کتاب هم از همین جهت است (عبدالجبار، بی تا (الف)، ۴۱).

گزارش های تاریخی نیز نزد قاضی بخش مهمی از معرفت، بهویژه معرفت دینی را تشکیل می دهد. این گزارش ها که شامل سنّت نبوی (روایات و نصوص منقول از پیامبر اسلام) نیز می گردد، بر اساس دو اصل مورد سنجش و اعتبار قرار می گیرند که عبارتند از: «حال» و «علم قهری و ضروری به امور مهم». «حال» از نگاه او مجموعهبرداشت و تلقی کلی از رخدادها و حوادث تاریخی است که در میان آن ها حوادث تاریخ اسلام و اخبار و احادیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم از آن جا که در تشکیل معرفت دینی بسیار مؤثر است، محل بحث و نزاع قرار می گیرد. به نظر قاضی، این مجموعهبرداشت کلی از حوادث تاریخ اسلام، ترسیمکنندهٔ واقعهٔ مشهوری است که برای آشنایان با تاریخ و اخبار و احادیث قابل درک است. از این رو، وی اخباری را که با این مجموعه هم خوانی و هماهنگی ندارند، باطل می انگارد. «حال» در نگاه قاضی، شخصی یا عمومی است که هر کدام در مواردی میزان سنجش اخبار و نقد و بررسی گزارش های تاریخی قرار می گیرند. در مواردی که حالِ شخصی میزان است، با توجه به مجموعه اخبار مسلّمی که پیرامون کسی بیان شده و چارچوب شخصیت او را ترسیم کرده، تعریفی خاص از او ارائه کرده و با همین تعریف، اخبار مربوط به او سنجیده می گردد. برای مثال، وقتی از قاضی سؤال می شود که آیا ممکن است دربارهٔ حضرت امیر علیه السلام نصّی (روایت صریح از طرف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) بوده، ولی خلیفهٔ اول آن را نپذیرفته است؟ قاضی پاسخ می دهد: با توجه به شناخت کلی من از خلیفهٔ اول، چنین چیزی ممکن نیست. قاضی در مواردی هم حال عمومی را ملاک نقد و بررسی گزارش های تاریخی قرار می دهد. وی دربارهٔ موضوعاتی مانند نصّ بر امامت حضرت علی علیه السلام و نظر و عمل صحابه دربارهٔ نص، به همین روش عمل کرده است. این فهمِ برخاسته از حال، نزد قاضی جایگاه استواری دارد تا جایی که آن را عقلی می داند (عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۱۲۵_۱۲۶؛ هدایتپناه، ۱۳۸۲: ۱۷۷_۱۷۹).

از آن جا که قانون «حال»، فهمی عمومی و کلی را از حوادث تاریخی به دست می دهد و عده ای بر اساس این فهم عمومی به مفاد گزارش یا خبری معتقد می شوند، مخالفان این گروه نیز به همین صورت می توانند استدلال کنند و فهم کلی دیگری از روایت های تاریخی پیدا کنند، و این فراگیر بودن اصل مذکور را با مشکل مواجه می کند. البته قاضی خود متوجه این اشکال بوده و برای پاسخ به آن، قانون و اصل دیگری را به نام «علم قهری و ضروری به امور مهم» پذیرفته است. بهترین و اصلی ترین موضوع گفتوگوی قاضی با مخالفانش، موضوع «نص» است. وی بر اساس اصل دوم، در روایاتی که شیعه بر پایهٔ آن روایات اعتقاد دارد که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به طور آشکار امیرمؤمنان علیه السلام را به جانشینی خود نصب کرده و این موضوع را به گوش تمام مسلمانان رسانده و آنان نیز بدان علم داشتهاند، خدشه وارد کرده، می گوید: چنانچه این مطلب صحیح باشد، از آن جا که «نص» یکی از مهم ترین و حساس ترین موضوعات اسلام است، بنابراین نباید علم به آن منحصر به فرقهٔ خاصی باشد، بلکه باید نزد تمام مسلمانان اعم از صحابه، تابعین، علما و محدثان ما و شما، قهری و ضروری باشد، و حال آنکه چنین نیست (عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۱۵_۲۱۷؛ هدایتپناه، ۱۳۸۲: ۱۸۵). اشکالی که بر اصل دوم قاضی وارد است این است که بر اساس این اصل، همانطوری که علم به نصّ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بر امامت بلافصل امیرمؤمنان علیه السلام قهری و ضروری است و اگر چنین بوده همهٔ مسلمانان باید بدان علم می داشتند، علم به عدم نص هم باید قهری و ضروری باشد و اگر نصی بر جانشینی امیرمؤمنان علیه السلام وجود نداشت، باید همهٔ مسلمانان اعم از شیعه و سنّی بدان علم می داشتند، در حالی که اینگونه نیست.

۵. تقلید

تقلید یا مرجعیت که در معرفت شناسی منبع یا ابزاری است برای دست یابی به معرفت، به معنای استناد به اقوال و آرای صاحبنظران است؛ به عبارت دیگر، تقلید عبارت است از این که برای تصدیق گزارهای، به گفتهٔ کسی که صلاحیت نظر دادن دارد، استناد شود (حسین زاده، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

از دیدگاه عبدالجبار نیز تقلید پذیرفتن نظر و رأی دیگری است، بدون این که از او دلیل و برهانی طلب شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۱). او تقلید را به عنوان یکی از منابع شناخت در شرعیات و فروع دین می پذیرد و معتقد است، در شرعیات برای شخص مقلّد شناخت یقینی و از

روی علم و مطابق واقع لازم نیست و حتی کسی که در راستای استنباط شرعیات تلاش و اجتهاد می کند هم لازم نیست که همواره به واقع دست یابد؛ از این رو می توان به تقلید استناد کرد و آن را معتبر دانست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۳۱)؛ اما در اعتقادات و اصول دین، توسل به تقلید برای شناخت آن اصول پذیرفتنی نیست، چراکه در علوم و معارف اعتقادی علم و یقین لازم است تا در سایهٔ آن علم و یقین، نفس انسان سکونت یافته، به اطمینانی قلبی دست یابد. این ویژگی، یعنی آرامش روح و اطمینان قلب، در تقلید وجود ندارد، زیرا دریافت های تقلید برخاسته از فکر و نظر و استدلال نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۳۱_۵۳۲).

دلیل قاضی بر بطلان تقلید این است که هنگام تعارض رأی دو صاحبنظر که هیچیک بر دیگری ترجیحی ندارد و قبول یا ردّ آرای هر دو امکان پذیر نیست و شخص مقلد ناگزیر و ضرورتاً باید یک رأی را انتخاب کند، در این انتخاب مردد می گردد، چراکه قبول یک طرف و نکول طرف دیگر ترجیح بلا مرجح و باطل است. دلیل دیگر قاضی بر بطلان تقلید در حوزهٔ اصول عقاید این است که اگر تقلید در این حوزه صحیح بود، صرف اخبار خداوند متعال از اصولی مثل توحید، عدل، نبوت و معاد در قرآن برای پذیرفتن آن ها کافی بود و هم چنین لازم بود که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بدون اقامهٔ برهان و دلیل، به ادعاهای خود اکتفا کند، در حالی که هم در قرآن و هم در سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به صرف اخبار و گزارش از معارف اعتقادی اکتفا نشده و در پی آن به تعقل، تفکر و تدبّر سفارش شده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۲۵_۱۲۶).

نتیجه

«قاضی عبدالجبار» متکلمِ عقلگرای قاعدهنگر مبناگراست؛ دارای مبانی و منابع معرفتی که آرای کلامی و معرفتی او بر این مبانی و منابع استوار است. مهم ترین و معتبرترین منبع شناخت نزد قاضی «عقل» است. از دیدگاه وی، شناخت ضرورتاً فعلی انسانی است و عقل همان وسیله ای است که این شناخت را برای انسان محقق می کند.

بدین ترتیب لازم است خداوند انسان را به نیروی عقل مجهز کند تا بتواند تکلیف خود را به نحو شایسته انجام دهد. عقل به همراه ادراکات حسی، مایه های اولیهٔ نظر و استدلال را تشکیل می دهد و این نظر هم عامل کسب علم و معرفت می گردد.

قاضی مراتب ادراکی انسان را سه مرحله می داند که متعلق هر یک از این مراتب، جدای از دیگری است و در عین حال میان علوم رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد، به گونه ای که در نظر او علم

به مدرکات که نتیجهٔ ادراک حسی است، پیشدرآمد علم ضروری و علم ضروری خود از راه استدلال عقلی، پیشدرآمد علم اکتسابی است. رابطهٔ این علوم با یکدیگر، رابطهٔ علت با نتیجه است و از آن جا که تفکر و تعقل، مرتبه ای فوق دو مرتبهٔ دیگر است، بنابراین بر آن دو نیز حاکم و ناظر می باشد.

منابع شناخت نزد عبدالجبار همگی در راستای شکلگیری معرفت دینی، بهویژه معرفت خداوند تنظیم و مطرح شده است. وی معتقد است که می توان به تمام موجودات عالم هستی، به نوعی شناخت و معرفت پیدا کرد. در اندیشهٔ او، این معرفت از راه ها و منابعی که مهم ترین آن ها عقل است، حاصل می گردد.

منابع

۱.پهلوانی نژاد، محبوبه، (۱۳۹۰)، عقل گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

۲.جوادی، محسن، (۱۳۸۶)، «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش های فلسفی ـ کلامی، ش۳۳.

۳.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.

۴.حسین زاده، محمد، (۱۳۸۹)، معرفت دینی عقلانیت و منابع، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۵.حسینی، سیدمهدی، (۱۳۸۷)، «فراز و فرود قاضی عبدالجبار معتزلی»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش۲۸.

۶.دهقانی نژاد، عباس، (۱۳۸۹)، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی، ش۳۴.

۷.عبدالجبار همدانی، قاضی، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۸.______________، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریه.

۹.______________، (بیتا الف)، متشابه القرآن، القاهره، مکتبه دارالتراث.

۱۰.______________، (بیتا ب)، تثبیت الدلائل النبوه، قاهره، دارالمصطفی.

۱۱.مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.

۱۲.مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۱۳.مهدوی، مجید، (۱۳۸۷)، کتاب مبین، قم، گلستان ادیب، چاپ اول.

۱۴.نظر نژاد، نرگس، (۱۳۹۳)، «معنا شناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام آلستون»، اندیشه دینی،

ش۵۰.

۱۵.هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، ش۱۴و۱۳.

ص:۱۱۳

بررسی تطبیقی مبانی کلامی سید قطب و سلفیه در مباحث توحید و تکفیر /رضا ملازاده یامچی_حمید ایماندار

اشاره

رضا ملازاده یامچی(۱)

حمید ایماندار(۲)

تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۰۹/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۲۲

چکیده

تفحص در مکتوبات سید قطب، تضادهای عمیق وی با قاطبهٔ سلفیهٔ سنتی در تبیین مباحثی چون توحید صفاتی را آشکار می سازد؛ بهویژه این که او در تقابل تام با بنیان های توحیدی سلفی ها، قائل به جزئیت توحید حاکمیت و تشریع در مفهوم توحید الوهی است. در این میان، نقطهٔ عطف مدعیات سید قطب به تأکید وی بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی بازمی گردد؛ به گونه ای که وی بر خلاف قریب به اتفاق اندیشمندان فریقین، عدم التزام عملی به احکام الهی را قائم مقام استحلال حکم بغیر ما انزل الله پنداشته و به واقع رویکردی تکفیری را رقم زده است. این نوشتار در راستای تعلیل بیانات تکفیر گرایانهٔ سید قطب به ناظر بودن بیانات وی بر کفر باطنی اشاره کرده؛ به این معنا که سید به اذعان خود، از صدور حکم فقهی برای کفر اعتقادی در بیانات خود ابا داشته و در عین تحفظ بر حقوق اجتماعی و دینیِ فرد ناقض توحید حاکمیت منبعث از اسلام ظاهری وی، او را همچون اهل نفاق باطناً کافر و مستحق عذاب اخروی می داند. به عبارتی، غایت مورد توجه سید از طرح مسئله کفر در تشریع صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن ها، از پیامدهای التزام به کفر حاکمیتی بوده و سید با طرح کفر باطنی در عین خطیر جلوه دادن عدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظاهری ناقضان توحید حاکمیتی معاف کرده است.

واژگان کلیدی

توحید، تکفیر، سلفیه، سید قطب.

ص:۱۱۵

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.
۲- دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

الهام گیری فرقه های تکفیری عصر حاضر از اندیشه های سید قطب غیر قابل انکار است؛ گو این که سران گروه هایی چون القاعده و سران گروه های جهادی مصری التکفیر و الهجره به صراحت به تأثر عمیق خود از اندیشه های سید قطب اقرار کرده اند (شهری، ۱۳۹۱: ۱۶۶). در مقابل، مخالفان فرقه های تکفیری، ایشان را به سوء تفهم از مکتوبات سید قطب، بهخصوص در حوزهٔ توحید و تکفیر نسبت می دهند و با برداشتی نمادین و اعتدالی از آرای سید قطب، آن را به سود تعالی جوامع اسلامی می پندارند.

در این نوشتار بر آنیم تا تفسیری مقبول و استوار از حقیقت عقیدهٔ سید قطب در مقولهٔ توحید و تکفیر به عنوان دو مسئله چالشآفرین سلفیهٔ جهادی ارائه دهیم. تطبیق نوشته های سید قطب بر عقاید کلامی سلفیهٔ سنتی سرزمین «نجد» به عنوان نمایندهٔ اصلی جریان سلفیهٔ معاصر نیز در راستای بررسی تمایزات این دو جریان و تمییز مؤلفه های عقیدهٔ سید قطب در دو مسئله توحید و تکفیر صورت می گیرد.

در ادامه، مباحثی چون توحید صفاتی و توحید در حاکمیت و تشریع ذیل مسئله توحید از منظر سید قطب و سلفیهٔ سنتی بررسی خواهد شد و در حوزهٔ تکفیر به عنوان یکی از ملازمات و فروعات مبحث توحید نیز مباحثی چون «مفهوم شناسی ایمان» مورد بررسی تطبیقی قرار خواهد گرفت تا حقیقتِ باور سید قطب در مسئله توحید و تکفیر روشن شود. از این رهگذر به پاسخ این پرسش خواهیم رسید که استظهار سلفیهٔ جهادی همچون گروه القاعده از افکار سید قطب صحیح بوده یا خیر؟ و این که اساساً می توان سید قطب را واجد تفکری تکفیری برشمرد یا این که باید بیانات پرحرارت و طاغوتستیزانهٔ سید قطب را بر عطش انقلابی گری و اصلاحطلبی وی نسبت به عقبماندگی جوامع اسلامی از حقیقت اسلام حمل کرد؟ هم چنان که اندیشه های عمل گرایانهٔ وی بر انقلاب اسلامی ایران و برخی رجال آن همچون نواب صفوی نیز تأثیرگذار بوده است (عنایت، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

۱. بررسی تطبیقی آرای سید قطب و سلفیه در مسئله توحید

۱_۱. تفسیر سلفیه از صفات خبریهٔ الهی

اشاره

سلفیه، تفسیر منحصربهفردی از صفات خبریهٔ الهی ارائه داده اند و تلقی خود را یکی از اصول اساسی توحید برمی شمارند، به گونه ای که هر نوع دخل و تصرف در این برداشت را مخالف توحید اصیل معرفی می کنند (العماد، ۱۳۸۶: ۱۰۹ و ۱۱۳). اهمیت این برداشتِ خاص

در نگاه سلفیون به حدی است که قائلان به دیدگاه های دیگر در این مبحث و حتی اشاعرهٔ منتسب به اهلسنت را به شدت طرد کرده اند (بنباز، ۱۴۰۴ق: ۲۸۸).

دیدگاه سلفیه در تفسیر صفات خبریه که خود از آن به «مکتب اثبات» یاد می کنند، بر چند اصل اساسی استوار است:

۱.

تمامی صفات خبریه مثل استوای خداوند بر عرش، صفات ید وجه و امثال این ها باید بر ظواهر این عبارات حمل شوند و عدم اجرای ظواهر، مساوی با تعطیل صفات است (بنباز، ۱۴۰۴ق: ۲۸۱؛ علیوی، بی تا: ۳۱؛ ابن تیمیه، ۲۰۰۰: ۶۹؛ اشقر، بی تا: ۱۲۱).

۲.

صفات خبریهٔ خداوند، کیفیت دارند و تنها علم به کیفیت آن هاست که به علم الهی تفویض می شود (ابن تیمیه، ۱۹۹۸، ۲: ۳۲).

۳.

تأویل صفات خبریه، مخالف مکتب سلف صالح بوده و سلف به هیچ عنوان صفات را تأویل نکرده اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۶۷).

۲_۱. تفسیر ذات و صفات الهی در رویکرد کلامی سید قطب

سید قطب در عرصهٔ تفسیر صفات خبریه، به نحوی گسترده به تأویل صفات خبریهٔ الهی روی آورده است. وی در تفسیرِ صفت «استوای ذات الهی بر عرش» به وضوح با جدال بر سر چنین متشابهاتی مخالفت ورزیده و ضمن این نقد عام به عموم مکاتب کلامی با کنایه زدن به سلفی ها، کیفیت پذیری ذات الهی را نفی کرده است (قطب، ۱۴۱۲ق ۳: ۱۲۹۶). وی در موضعی دیگر به صراحت صفت «استواء» را کنایه از نهایت سیطره و چیرگی خداوند می داند (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۳۲۸).

سید صفت «وجه» در آیهٔ شریفه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) را به «قبله» تأویل می کند. چنین تأویلاتی به وفور در صفتی چون «ید» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۹: ۹۲۹؛ ۶: ۳۳۸۵؛ ۵: ۳۰۲۸) از سوی سید ارائه شده و به همین جهت باید وی را در مبحث صفات جزء مؤوله به حساب آورده و منهج او را در تضاد با اندیشهٔ جزمگرای سلفیه در مسئله صفات ارزیابی کرد.

وی در کتاب التصویر الفنی نیز با استقصای آیات مشتمل بر صفات خبریه، به صراحت هدف از بیاناتی به این سبک در کلام الهی را تعبیری تجسم گرایانه از واقعیاتی عمیق می داند که اسلوب آن، اصل تنزیه کامل ذات الهی را تأمین می کند (قطب، ۱۹۶۸: ۸۵).

همین تأویلگرایی سید قطب، سبب انتقادات تند داعیان سلفی گری به او شده (مدخلی، بی تا: ۱۷۷؛ سنانی، ۱۴۲۴ق: ۸۰)، به

گونه ای که وی را در زمرهٔ معطله (یعنی اصحاب تعطیل صفات) ذکر کردهاند (حامد، ۱۹۷۹: ۷۷؛ مدخلی، بی تا: ۴۸).

ص:۱۱۷

لذا تنافی موضع سید قطب دربارهٔ مسئله تفسیر ذات و صفات الهی به هیچ روی با مکتب مزعوم سلفی ها انطباقی ندارد.

۲. بررسی تطبیقی تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب و سلفیه

۱_۲. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سلفیه

مسئله «توحید حاکمیت» در فرق کلامی معمولاً ذیل تفسیر آیهٔ ۴۴ سوره «مائده» تحت عنوان مسئله «حکم بغیر ما أنزل الله» طرح می شود؛ به این معنا که حکم کردن بر خلاف آنچه خداوند متعال نازل کرده و نحوهٔ تحلیل این مفهوم، اساس شکل گیری مسئله توحید حاکمیت است. باید تصریح کرد دیدگاه قاطبهٔ مفسران اهلسنت و حتی مفسران منتسب به جریان سلفی گری مانند ابن کثیر، به گونه ای است که برداشت حکم تکفیر حکام و محکومان جوامع اسلامی را برنمی تابد و تنها در نوعی تفسیر ارائهشده از آیهٔ شریفه، حکم ارتداد افرادی را بیان می کند که قضاوت بغیر ما انزل الله را حلال دانسته و نوعی جحد و انکار ضروریات دینی را اظهار کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۱۴؛ ابنکثیر، ۱۹۹۸، ۳: ۱۰۹). در مقابل، دیدگاه تکفیریون بر این پایه استوار است که جحود و استحلال به صرف عمل جوارحی و نه انکار لسانی تحقق می یابد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۱۴).

ابن تیمیه نیز به عنوان یکی از بنیان گذاران فکری سلفیه، تفسیری از آیهٔ شریفه مذکور ارائه می کند که همچون بیان ابن کثیر سلفی با مدعای تکفیریون موافقت ندارد. وی حکم را به «قضا» معنا کرده و مفاد آیه را مختص به قوم یهود می داند (ابن تیمیه، ۱۴۳۲ق: ۴۷۸).

ابن تیمیه حکم بغیر ما انزل الله را صراحتاً به عنوان «استحلال» مقید کرده و می دانیم که عنوان مذکور به لحاظ استعمال لغوی و وضعی مشتمل بر انکار قلبی و اعتقادی است (ابنمنظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۰۶؛ ۱۱: ۱۶۷). لذا استعمال لغوی و شرعی عناوین «جحود» و «استحلال» نشان می دهد نیازی به تقیید آن ها به قیودی چون استحلال عملی و یا لسانی نیست، چراکه در استعمال مطلق هر دو عنوان، مفهوم انکار قلبی و لسانی (و نه فعلی) وجود دارد.

در نقطهٔ مقابل، یکی دیگر از محققان مدافع سلفیهٔ جهادی کوشیده است اساس کار دانشکده های حقوق در وضع قوانین مبتنی بر احکام حقوقی غربی را از مصادیق شرک معرفی کند. وی می نویسد: «اساس خطر در دانشکده های حقوق، وضع قوانین ضد اسلامی نیست، بلکه حل و فصل قضاوت ها مستمدّ از قانون و نه شریعت اسلامی است؛ در حالی که این امر از مصادیق شرک به خداوند محسوب می گردد. لذا بسیاری از علما، هدف بنیان گذاری

دانشـکده هـای حقوق را تربیت افرادی می داننـد که به تحـاکم قوانین وضـعی بشـری می پردازنـد و در واقع، فارغالتحصـیلان حقوق نمادهـایی برای جـدایی دین از سـیاست و حکم بغیر مـا انزل الله در جوامع اسـلامی محسوب می شونـد» (مـبرد، بی-تـا: ۱۱۸).

لذا باید گفت، سـلفیان سـنتی همچون ابن تیمیه و ابن کثیر بر خلاف سـلفیهٔ جهادی، صرفاً به مدخلیت استحلال قلبی در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله معتقدند.

۲_۲. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب

اشاره

موضع سـید قطب دربارهٔ مسـئله تکفیر به عنوان چالشبرانگیزترین موضوع حول نظریات وی مطرح است؛ بهویژه این که بسیاری از شخصـیت های منتسب به سـلفیهٔ جهادی در مصـر مانند «صالح سـریه» و «شـکری مصطفی» و سران گروه هایی چون القاعده خود را وام دار اندیشه های وی معرفی کرده اند. اساس اندیشهٔ تکفیری مسـتفاد از مکتوبات سید قطب ذیل مباحث او در تبیین توحید حاکمیت و تشـریع الهی است. بیان شد که سـید تأکید خاصـی بر توحید الوهی و ربوبی و لوازم این دو مفهوم نداشته و اساساً تضادهایی عمیق را با قاطبـهٔ سـلفیه در این حوزه رقم زده است؛ در مقابل، تأکید وی بر توحید حاکمیت نیز روی دیگری از سـکهٔ مخالفت های سـید با سلفیه است، چراکه سلفی ها چیزی جز تقسیم ثلاثی توحید به سه شاخهٔ توحید صفاتی، ربوبی و الوهی را برنمی تابند.

امـا زمانی که سـخن از توحیـد حاکمیت می شود، همـهٔ نگاه ها به سـمت «ابوالأعلی مودودی» و «سـید قطب» به عنوان یکی از متأثرین نظریهٔ وی معطوف می شود؛ اما آنچه مذاقه در آرای سـید را اجتنابناپذیر کرده، رویکرد عمل گرایانه و انقلابی وی در تطبیق توحید حاکمیتی طرحشده از سوی مودودی است (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ۱۹۲)؛ بهویژه این که، این مشی عملی به پدیـده ای خطیر به نـام «تکفیر» نیز ختم شـده و مصـائب بیپایان آن گریبانگیر جوامع اسـلامی و غیر اسـلامی گردیـده است. به همین جهت بایـد خوانش دقیقی از حقیقت مـدعای سـید دربارهٔ توحیـد حاکمیتی و حـدود و ثغور تکفیر حکم بغیر ما انزل الله ارائه گردد. لذا در این بخش، گزاره هایی مهم و کلیدی از سخنان سید در مسئله تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله ارائه می گردد تا مناط حکم تکفیر از بیانات وی استظهار شود.

۱_۲_۲. اصالتبخشی به توحید تشریع و حاکمیت در شکل گیری توحید

سید در ابتدای تقریر نظریهٔ خود در باب تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله، تلاش دارد توحید حاکمیتی را ضروری ترین جزء توحید الوهی قرار دهد؛ مقدمه ای مهم که اساس آن مبتنی بر

نظریات ابوالأعلی مودودی است. اما نکتهٔ مهم این است که این مسئله صرفاً در صغریات استدلالی سید قطب در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله قرار گرفته است.

در همین راستا سید اهمیت توحید حاکمیت را اینچنین تشریح می کند: «مردمان مدلول و مفهوم دین را منحصر به اعتقاد و شعائر و مراسم مذهبی میکنند و هر کس را که معتقد به یگانگی خدا و صداقت پیغمبر او باشد و شعائر و مراسم واجب را انجام دهد، داخل در دین خدا میشمارند؛ هرچند پرستش او با اعتراف به حاکمیت غیرخدا صورت پذیرد. مدلول و مفهوم دین خدا ضعیف گردیده و به گونهای درآمده است که در اندیشهٔ عموم مردمان، جاهلیت جز بر اعتقاد، شعائر و مراسم مذهبی اطلاق نمیشود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۰۲۳).

ملاحظه می شود که سید توحید ذاتی، ربوبی و عبادی را در انعقاد اصل اسلام کافی نمی داند و بر آن است تا به توحید در تشریع و حاکمیت در موجودیت توحید ناب اصالت بخشد.

۲ـ۲ـ۲. توسعهٔ مفهومی و مصداقی توحید حاکمیت به تطبیق شریعت و قوانین وضعی بشری

بیانات سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن مؤید برداشت خاص نوسلفیان از مفهوم تطبیق شریعت است، به گونه ای که وی صرف عمل نکردن به احکام شریعت، هرچند بدون انکار و جحود را از اسباب تکفیر می داند. سید قطب در تقریر عقیده اش مینویسد: «فرماندهان و سردمداران یا شریعت و قانون خدا را بدون کم و کاست مراعات و بدان عمل میکنند که در این صورت در دایرهٔ ایمان بوده و مؤمن به شمار می آیند و یا اینکه فرماندهان و سردمداران شریعت و قانون دیگری را اجرا میکنند که خدا بدان اجازه نداده و آن را به رسمیت نشناخته است؛ در ایـن صورت کافر، ستمگر و سرکش از فرمان خدا به شمار میآیند. مردمان هم یا از فرماندهان و داوران، حکم و قضاوت خدا را در امور زندگانی خود میپذیرند و برمیگیرند که در این صورت مؤمن به شمار میآیند و یا این که جز ایـن کار را میکنند و جـز ایـن راه را میسپرند که در این حال، ایشان غیرمؤمن محسوب خواهند شد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۸۸).

سید قطب در این بیان، بر مصداق تطبیق شریعت به عنوان یکی از لوازم حاکمیت اسلامی زمامداران نیز تأکید خاص کرده است.

۳ـ۲ـ۲. تأکید بر مدخلیت عمل به قوانین بشری در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی

با بیان مقدمات سطور پیشین، در این بخش به مهم ترین و چالشبرانگیز ترین بخش از بیانات سید می رسیم. نقطهٔ عطف مدعیات سید به تأکید وی بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی بازمی گردد؛ امری که از بیانات مطرح سید در سطور پیشین

کاملاً به ذهن متبادر می گردد. در این میان افرادی چون «بهنساوی» که به شدت بر ضد تکفیری بودن بیانات سید قطب تأکید داشته و به تفصیل نیز از این موضع خود دفاع کرده، برخی مکتوبات وی را که مشتمل بر مدخلیت قید عدم رضایت به حکم در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله است، مؤیدی بر مدعای خود می دانند (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۱۳۰). بیان پیش رو، از جملهٔ این استنادات به شمار می رود؛ جایی که سید می نویسد: «رضا به حکم خدا و پیغمبرش، دلیل ایمان راستین است. خشنود بودن از داوری خدا و پیغمبرش خبر از استقرار حقیقت ایمان در دل میدهد و نشانهٔ رعایت ادب لازم با خدا و با پیغمبر خداست» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۵۲۶).

نمونهٔ دیگری از این بیانات سید مطلبی است که وی در تفسیر سورهٔ «مائده» متذکر شده و معتقد است: «تنها حاکمان نیستند که اگر شریعت یزدان را حکمیت ندهند و اجرا نکنند، مؤمن به شمار نیایند، بلکه فرمانبران نیز اگر به فرمان یزدان راضی نباشند و به قوانین او گردن ننهند از دایرهٔ ایمان بیرون میافتند، هرچند به زبان ادعای ایمان کنند و خویشتن را مؤمن بنامند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۹۵).

باید گفت بیانات سید که در سطور پیشین آمد، به صراحت به مدخلیت عمل در جاری کردن حکم تکفیر شهادت می دهد؛ لذا این معدود بیانات سید در ذکر رضایت قلبی به عنوان معیار باید بر گفته های صریح و پرشمار وی در کفایت عمل به عنوان معیار تکفیر حمل گردد. به واقع سید در بیانات مورد استناد بهنساوی اولاً، به صراحت به مدخلیت عمل حاکمان در تکفیر آن ها تأکید دارد؛ ثانیاً، قید رضایت و استحلال قلبی صرفاً برای محکومان ذکر شده، چراکه این گروه به نسبت حاکمان کمتر در معرض تشریع و عمل به قوانین وضعی بشری قرار دارند؛ لذا اکتفا به قید رضایت به این علت قابل توجیه است.

به علاوه، بیانات صریحی از سید قطب موجود است که وی مدخلیت عمل به تشریعات غیر الهی را به هر دو طیف حاکم و محکوم نسبت داده است؛ برای نمونه، سید در موضعی می نویسد: «گناهی بس بزرگ و زشتی است که پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم خدا را داور گردانند و پیغمبر برابر شریعت و فرمان یزدان برایشان داوری کند و در کنار آن، تورات داشته باشند و شریعت و فرمان یزدان هم در آن باشد، و داوری و قضاوت پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم خدا هم خوانی و هم سانی با چیزی داشته باشد که در تورات است ـ قطعاً نیز چنین است، زیرا قرآن تصدیقکننده و نگاهبان تورات است ـ؛ سپس بیایند و به تورات و قرآن پشت کنند و روی گردان شوند. حال، این روگردانی با عدم التزام به داوری و فرمان باشد و یا با عدم رضای بدان» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۹۵).

مراد سید از التزام در این بیان، همان عمل به قوانین الهی است و ملاحظه می شود وی در بیانی خطاب به عموم، هر دو قید التزام و استحلال را در تکفیر مؤثر دانسته است.

اما صریح ترین بیانات سید که جای هیچگونه تردیدی در حقیقت باور وی در مدخلیت عمل نمی گذارد، از این قرار است: «یزدان را رها میسازد و نمیپذیرد، زیرا از ویژگی ها و مقتضیات الوهیت، حقّ قانون گذاری و حاکمیت قوانین است. کسی هم برابر چیزی حکم نکند که خدا نازل فرموده و هر کس به چیزی حکم نکند که خدا ن_ازل فرموده است، قطعاً الوهیت است؛ از سویی، الوهیت خدا را رها میسازد و نمیپذیرد و از دیگر سو، برای خود ادعای حقّ الوهیت و ویژگی های آن را دارد. اگر این و آن کفر نباشد، پس کفر چیست و کدام است؟ اصلاً ادعای ایمان یا اسلام به زبان چه میارزد؟ مگر نه این است که عمل _ که نیرومندترین بیان گر سخن است _ وقتی که گویای کفر باشد، از زبان فصیحتر و رس_اتر است؟!» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۹).

وی در موضعی دیگر دوباره بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله تأکید کرده و می نویسد: «آخر کسانی که برابر چیزی حکم نمیکنند و عمل نمیکنند که یزدان آن را ن_ازل فرموده است، ت_رک الوهیت یزدان سبحان را اعلان میکنند و این الوهیت را خاصّ خدا نمیدانند! ترک چنین الوهیت و عدم اختصاص آن را به یزدان، با عمل و واقعیت زندگی خود اعلان میدارند، اگر هم آن را با زبان نگویند و در گفتار و نوشتارشان ننمایند. معلوم است که سخن عمل و واقعیت هم تواناتر و فراتر از سخن دهان و زبان است. بدین خاطر است که قرآن ایشان را به خصال نکوهیدهٔ کفر و ظلم و فسق، ننگین میدارد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۲۸).

با این بیانات صریح، تردیدی در حقیقت باور سید در مسئله تکفیر حاکم و محکومان مخالف با توحید حاکمیتی نمی ماند و در این راستا عمل به قوانین بشری و یا جای گزینی این قوانین با تشریعات الهی در انعقاد تکفیر کفایت می کند؛ لذا باید گفت، سید بر خلاف قاطبهٔ اندیشمندان فریقین و حتی سلفیهٔ سنتی، از منحصر بودن این مسئله در استحلال قلبی اِبا کرده و قید التزام عملی نزد وی ضرورتاً با استحلال ملازمت داشته و می تواند در صدور حکم تکفیر جای گزین آن شود.

معتز الخطیب با ردّ مدعای موافقان سید مبنی بر تناقض ادبیت بیان وی و استنتاج مفهوم تکفیر از آن معتقد است: «نمی توان سید قطب را به واسطهٔ صبغه ادبی بیاناتش، از مسئولیت مفاهیم ارائهشده از سوی وی معذور داشت؛ لذا مفاهیمی که وی تشریح و تئوریزه کرده، با انضمام به یکدیگر صرفاً به مفاهیمی خشونتبار منتهی می شود» (خطیب، ۲۰۰۹: ۳۱).

قرضاوی نیز استدلال موافقان سید مبنی بر ادبیت و نه فقهیت وی را نمی پذیرد و معتقد است بر خلاف نظر ایشان، ادیب بودن فرد عاملی جهت وضوح تعابیر و رفع غموض و ابهام در متن می شود (خطیب، ۲۰۰۹: ۱۱۸).

ص:۱۲۲

۴_۲_۲. بررسی تطبیقی تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب و سلفیه

سید قطب با کافی دانستن عمل به قوانین وضعی و یا عمل نکردن به تشریعات الهی در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی، به روشنی با قاطبهٔ اندیشمندان فریقین و حتی سلفیانی چون ابن کثیر و ابن تیمیه مخالفت کرده و به واقع مبنایی نو را که از آن بوی تکفیر استشمام می شود، ارائه داده است. حال باید دید چگونه می توان این رویکرد تکفیری سید را تفسیر و توجیه کرد و آیا اساساً مجالی برای این مسئله وجود دارد؟ به باور نگارنده، تفحص در بیانات سید می تواند چنین امری را ممکن سازد. در ادامه، در راستای توجیه منصفانهٔ رویکرد تکفیری وی تلاش خواهیم کرد.

۳. رمزگشایی از بیانات تکفیری سید قطب

اشاره

یکی از توجیهاتی که پس از تسلیم موافقان سید بر اشتمال بیانات وی بر تکفیر منبعث از عمل نکردن به احکام الهی بیان می شود، به تمایز وی بین تکفیر مطلق و معین بازمی گردد (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۲۳۲). به عبارتی، ایشان معتقدند سید صرفاً عمل نکردن به احکام الهی و یا گردن نهادن به قوانین وضعی بشری را، عملی کفرآمیز خوانده و هدف وی کافر خواندن اعیان افراد نبوده است. در پاسخ می گوییم در نهایت با تطبیق مبنای سید در تکفیر با تحقق شرایط و انتفای موانع آن قطعاً افرادی زیادی از حاکمان و محکومان به طور عینی تکفیر خواهند شد؛ به عبارتی، تأکید اندیشمندان فریقین بر قید «استحلال قلبی» به نحوی گسترده از توسعهٔ دامنهٔ تکفیر می کاهد؛ در صورتی که با مبنای مورد نظر سید قطب قطعاً حکم تکفیر مطلق در موارد زیادی به تکفیر معین مبدل خواهد گردید، چراکه از منظر سید «عمل»، قائم مقام حقیقت اعتقاد است. در صورتی که می دانیم در اکثر اوقات، مخالفت با شرایع الهی به فسق و معصیت فرد بازمی گردد و نه عدم اعتقاد وی. در هر صورت، این توجیه موافقان سید نمی تواند کارگشا باشد.

گاهی گفته می شود که مراد سید از کفر حاکم بغیر ما انزل الله، صرفاً کفر عملی و نه اعتقادی اوست (بهنساوی: ۸۰). این توجیه نیز به هیچ روی کارگشا نیست، زیرا بیانات صریح سید ـ که در سطور پیشین آمده ـ به روشنی از مسلمان نبودن چنین افرادی سخن می گوید، نه این که بگوییم هدف وی از تکفیر صرفاً اشاره به کفر اعتقادی و در نتیجه، تقبیح عمل حاکم و محکوم باشد. ضمن این که، سید این مسئله را ذیل توحید الوهی مطرح کرده که نشان از صبغهٔ اعتقادی بیانات وی دارد، به گونه ای که در چهارچوب معیار سید، حکم کفر اعتقادی بر برخی افراد جاری خواهد شد.

در ادامه، به تبیین باور خود در خصوص رمزگشایی از حقیقت باور سید قطب در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی خواهیم پرداخت.

۱_۳. کلید معمای رویکرد تکفیری سید قطب؛ تمایز بین کفر ظاهری و باطنی

به باور نگارنده، از خلال بیانات سید می توان به حقیقت رویکرد او به مسئله تکفیر پی برد. سید در حالی که قاطبۀ جوامع اسلامی و غیر اسلامی را غرق در جهالت می داند، به واقع برخی از انواع این جهالت عمیق را به حوزۀ اعتقادی سوق می دهد و سعی در تطبیق نظریۀ جاهلیت دارد. روشن است که قدم نهادن سید در این حوزه مستقیماً به مسئله ایمان، اسلام و کفر مرتبط است و خواه ناخواه باید شاهد اعلام موضع سید در تفهم و مصداقیابی جاهلیت اعتقادی باشیم. در این راستا سید قطب به واقع با طرح مسئله توحید حاکمیت، به نحو گسترده ای خود را به میدان خطیر تکفیر مخالفان این مبنا با معیار استحلال قلبی و یا التزام عملی به قوانین غیر الهی وارد می کند. در سطور پیشین روشن شد که توجیه بیانات سید به صورت منحصر کردن تکفیر به استحلال قلبی، راه به جایی نخواهد برد؛ گو این که طرح مباحثی چون تکفیر مطلق و معین و یا کفر اعتقادی و عملی نیز با وجود صراحت بیان سید در تبیین نظریۀ خود، نارسا و نااستوار خواهد بود.

به نظر می رسد، سید قطب صرفاً به تکفیر باطنی حاکمان بغیر ما انزل الله حکم کرده و به این واسطه مسیر جاری کردن احکام کفر و ارتداد ظاهری را مسدود کرده است. به واقع اگر مراد سید از حکم به تکفیر همین حکم به کفر باطنی باشد، بر اساس مبانی فقهی خون، مال و ناموس شخص به واسطۀ نقض نشدن اسلام ظاهری محفوظ خواهد ماند. حال باید دید چه مؤیداتی برای این احتمال از خلال بیانات سید قابل استظهار است.

مهم ترین بخش بیانات سید که در چند موضع تفسیرش ذکر شد، تأکید وی به عدم عنایتش به مجادلات فقهی و صدور احکام در این حوزه است.

مقدمۀ نخست این که، سید به مفهوم اسلام ظاهری به صراحت باور داشته و از آن دفاع می کند. وی اسلام ظاهری را موجب جاری شدن حقوق اجتماعی فرد به عنوان مسلمان دانسته و می نویسد: «با وجود این، کرامت و عنایت یزدان مقتضی بوده است که در برابر همۀ اعمال خوبی که انجام دادهاند، بدیشان پاداش دهد و چیزی از پاداش ایشان را نکاهد. همین اسلام ظاهری که هنوز با دل ها نیامیخته است تا ایمان متقن و مطمئنی گردد، همین اسلام برای پذیرش اعمال خوبشان بس است و اعمالشان ضایع نمیشود و هدر نمیرود، آنگونه که اعمال کافران ضایع میشود و هدر می رود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۳۵۵).

وی در جایی دیگر، از اکتفا به اسلام ظاهری در نبرد با کفار سخن گفته و معتقد است: «خداوند به مسلمانان دستور میدهد هنگامی که برای جنگ جویی بیرون میروند، به جنگ کسی نپردازند یا او را نکشند تا وضعیت کاملاً برایشان روشن گردد و تحقیق لازم انجام پذیرد و این که به ظاهر حال، یعنی مسلمان بودن طرف اکتفا و بسنده کنند؛ مسلمان بودنی که با واژههایی که از دهان بیرون میآید ثابت میشود، زیرا دلیلی در دست نیست که خلاف واژهها را برساند و عکس ظاهر را ثابت گرداند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۶).

اما به اصل بحث در زمینهٔ توجیه بیانات تکفیری سید بازمی گردیم و می گوییم سید قطب به صراحت خود را از صدور حکم فقهی در زمینهٔ ایمان و کفر بریء می داند و به واقع وظیفهٔ داعیان اسلامی را صرفاً دعوت و نه قضاوت دانسته است (خطیب، ۲۰۰۹: ۱۳۱). لذا باید گفت تأکید سید بر این مبنا نشان می دهد که وی به تکفیر به مفهوم ظاهری آن معتقد نیست، چراکه کفر ظاهری در مبنای فقهی فریقین با صدور حکم فقهی ملازمت دارد و نمی توان گفت شخصی ـ مثلاً ـ به واسطهٔ سبّ النبی و یا انکار ضروریات کافر شده و در عین حال به حجت داعی بودن از اجرای حکم ارتداد وی سر باز زد.

لذا معتقدیم این تأکید سید بر صبغهٔ اعتقادی و نه فقهی بیاناتش، مؤید این مسئله است که وی در کفر حاکمیت و تشریع که دامنهٔ بسیار گستردهتر از دیگر اسباب تکفیر در بیان وی دارد، به کفر باطنی نظر داشته و به واقع حاکم و محکوم را به عذاب اخروی منبعث از کفر در تشریع وعده می دهد.

اما برخی بیانات سید در این حوزه از این قرارند؛ وی در تعیین مفهوم ایمان و کفر می نویسد: «ما در این جا نمیخواهیم وارد مجادلهٔ فقهی دربارهٔ حدود و ثغور ایمان، و حدود و ثغور اسلام گردیم. این حدود و ثغور فقهی است و معاملات شرعی بر آن ها استوار و پایدار

میگردد. ما در این جا در خدمت سورهای هستیم که از حقیقت کار در ترازوی یزدان سخن

میگوید و بیان میدارد چه کاری در پیشگاه او ارزش و اعتبار دارد. این کاری است که جدای از نمادها و پدیدههای پیدا و هویدایی است که معاملات بر آن ها برجا و برپا میگردد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۸۵).

تأکید وی بر حدود ثغور فقهی و تأثیر آن در معاملات بین افراد، ناظر بر این امر است که وی با جنبهٔ اعتقادی مسئله کار دارد؛ در عین حال، در حوزهٔ اعتقادی وی با تأکید بر کفر باطنی، خود را از صدور حکم فقهی کفر ظاهری که به سلب حقوق اجتماعی و امنیت جانی فرد بازمی گردد، معاف می گرداند.

تأکیدات وی بر تلازم بین وجود اسلام و عمل صالح، مؤید این مسئله است که وی به واقع بدون توجه به ظاهری و یا باطنی بودن کفر _ که به مسئله جاری کردن احکام عملی تکفیر و ارتداد مرتبط است _ به اثرات سوء کفر، توجه داشته و آن را در راستای پیشروی جامعه به سمت جاهلیت اعتقادی تعریف می کند.

وی در جایی دیگر می نویسد: «ما در این جا ایمان را به سان تعریف فقهی آن، تعریف نمیکنیم و صرفاً از سرشت ایمان و از ارزش آن در زندگی سخن می گوییم» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۷۲).

سید در تفسیر آیهٔ ۵ سورهٔ «توبه» نیز معتقد است: «آیهٔ شریفه دستور میدهد از مشرکان دست بدارید و ایشان را نیازارید، اگر مشرکان توبه را برگزیدند و به سوی خدا برگشتند و شعائر و م_راس_م آیین اس_لام را ان_جام دادن_د. ما دوست نداریم در این جا وارد جدال فقهی درازی شویم که کتاب های تفسیر و فقه دربارهٔ این نصّ نوشتهاند و سخن را به درازا بکشانیم دربارهٔ اینکه اسلام باید دارای چه شرایطی باشد تا اگر کسی آن ها را ترک ک_رد کافر گردد؟ چه وقت کافر میشود؟ و دربارهٔ اینکه چه چیزهایی از اصول و ارکان معروف اسلام از توبهکننده پذیرفته و بسنده میگردد یا پذیرفته و بسنده نمیگردد؟ زیرا گمان نمیبریم که این آیه در صدد بیان چیزی از همهٔ این ها باشد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۰۳).

در این جا نیز ملاحظه می شود که سید به شدت از نظر به جنبهٔ فقهی مسائل مرتبط با ایمان و کفر اِبا دارد و اساساً معتقد است آیات، ناظر به تبیین کفر باطنی است و نه بیان اسباب نقض اسلام ظاهری که با صدور حکم تکفیر و یا ارتداد ملازمت دارد.

۲_۳. تحلیل برخی بیانات سید قطب دربارهٔ ارتداد فرد ناقض توحید حاکمیت

اما در مقابل حجم عظیم بیانات سید که به نحو مورد اشاره، قابل تأویل هستند، وی بیاناتی دارد که با تفسیر اخیر ما از حقیقت تکفیر ناقض توحید حاکمیت، هم خوان نیست. وی می نویسد: «اعتقاد به الوهیت یزدان یگانهٔ جهان، انجام شعائر و مراسم بندگی ایزد یکتای سبحان، کرنش بردن و پرستش کردن آفریدگار منّان، پیروی کردن، اطاعت کردن و خضوع و خشوع در برابر فرمان یزدان، در همهٔ امور زندگی است و بدون همهٔ این معانی و مفاهیم، ورود به اسلام صورت نمیگیرد و اتمام نمیپذیرد و صفت "مسلمان" به مردمان داده نمیشود و حقوقی که اسلام آن را در جان و مال برایشان در نظر میگیرد بدیشان تعلق نمییابد. و آنان را هم چنین متوجه سازند که تخلف از یکایک ای_ن مدلول ها و مفهوم ها به منزلهٔ تخلف از همهٔ

آن هاست، و مردمان را از اسـلام بیرون میآورد و به جاهلیت داخل میگرداند و قطعاً ننگ کفر یا داغ شرک، بهرهٔ ایشان میکند و بدیشان میزند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۴۵).

این بیـان سـید در نفی حقوق اسـلام ظـاهری از فرد ناقض توحیـد حاکمیتی، به واقع امری بر خلاف مـدعای وی مبنی بر صادر نکردن حکم فقهی برای افراد است؛ لـذا باید این بیان منحصـربهفرد سـید را به حکم عام وی مبنی بر صادر نکردن حکم فقهی برای ناقض توحید حاکمیتی ارجاع داد و یا اینگونه گفت که وی موافق با قاطبهٔ اهلسنت، استحلال قلبی را موجب حکم ارتداد و سلب حقوق دینی می داند، اما برای نقض توحید حاکمیت به واسطهٔ عمل که دامنهٔ وسیعی از حکام و محکومان را در بر می گیرد، وی صرفاً به کفر باطنی آن ها و حکم به جاری کردن حقوق اسلام ظاهری اکتفا کرده است.

وی در موضـعی دیگر از تفسـیرش با صراحت تمام می نویسد: «وقتی که مدلول و مفهوم دین و مدلول و مفهوم عبادت در دل مردمـان جـای گرفته است، اینچنین برداشت کردهانـد که عبـادت غیر خـدا، آن عبـادتی ک_ه انسان ها بـدان از اسـلام بیرون میروند و به جاهلیت داخل

میشونـد، تنها انجام شـعائر و مراسم آیینی برای غیرخداست؛ مثل انجام عبادت برای بت ها و خداگونهها. انسان هر زمان از این شکـل عبـادت دوری گزینـد، از شـرک و جاهلیت دوری کرده و مسـلمان شـده است و نبایـد او را کافر قلمـداد کرد و او باید برخوردار از هر آن چیزی شود که مسـلمان در جامعـهٔ اسـلامی از آن برخوردار میشود، از قبیل محفوظ و مصون مانـدن خون، نـاموس و امـوال او... و سـایر حقوق مسـلمان بر مسـلمان؛ این گمـانِ پوچی است، و کـاستی پـذیرفتن و افت کردن است؛ بلکه تبـدیل و تغییر مـدلول و مفهوم واژهٔ عبـادت و پرستشـی است که مسـلمان بـا آن به دایرهٔ اسـلام وارد یـا از آن خـارج میگردد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۰۲).

سیـد در این جا بر توحیـد حاکمیت و تشریع تأکیـد می کند، اما نکته این است که در توضـیح مراد خود از توحید تشـریعی به معیـار تحلیـل حرام و تحریم حلال و جا زدن برخی احکام به نام حکم الهی از سوی علمای اهل کتاب توجه دارد. بایـد گفت حلال کردن حرام الهی و حرام کردن حلال ها به واقع می تواند از حقیقت عقیدهٔ درونی شخص خبر داده و قائم مقام استحلال قلبی گردد؛ مانند این که پاره کردن مصـحف شـریف نیز عملی است که از منظر فقهای فریقین به علت اخبار از اسـتحلال قلبی این عمل، منجر به ارتداد فرد می گردد. لذا می توان گفت در این موضع نیز سید به درستی به سلب حقوق اسلام ظاهری مانند امنیت جان و مال از شـخص محلّل محرمات حکم داده است؛ در حالی که وضع قوانین بشـری در جامعه نمی توانـد بدون قول لسانی مبنی بر ترجیح قانون بشری بر تشریع اسلامی از اسباب تکفیر باشد؛ اما بیان شد که سید در این مسئله،

جمیع اعمـال را قـائم مقـام باور قلبی می دانـد و البته در این مسـئله ــ بر خلاف بحث تحریم محرمات ــ مایل به صـدور حکم فقهی نبوده و صرفاً حالِ چنین اشخاصی را همچون منافقان می داند که واجد اسلام ظاهری و کفر باطنی بوده و مستحق عذاب اخروی هستند.

در صورت مقبول نبودن چنین تفسیری از حقیقت مدعای سید در خصوص مستثنا بودن مسئله تحریمِ محرمات و مانند آن ها از تکفیر منجر به سـلب حقـوق اسـلامی، بـا منظـور کردن بـاور عمیـق وی در صـادر نکردن حکم فقهی می تـوان این مورد را به محکمات بیان سـید ارجاع داد و به سان تمامی بیانات تکفیری سـید، صرفاً وی را معتقد به کفر باطنی ناقضان توحید حاکمیتی در عین برخورداری شـخص از حقوق اسلام ظاهری دانست که همچون اهل نفاق، باطناً کافر و مستحق عذاب اخروی بوده، اما جان و مال آن ها محفوظ است.

در نهایت می توان گفت، هرچند بیانات سـید در مسـئله توحید حاکمیت به واقع با مسـئله تکفیر حاکم و محکوم ارتباطی وثیق دارد، امـا می توان به نـاظر بودن بیانـات تکفیری وی به کفر بـاطنی سـخن گفت؛ به گونه ای که وی را از صـدور حکم فقهی تکفیر و ارتداد بی نیاز کرده است. به عبارتی، غایتِ مورد توجه سـید از طرح مسـئله کفر در تشریع، صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن هـا از پیامـدهای التزام به کفر حـاکمیتی بوده و سـید بـا طرح کفر بـاطنی در عین خطیر جلوه دادن عـدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظـاهری ناقضـان توحیـد حاکمیتی معاف کرده است. در همین راسـتا می توان به تعلیل توسـعهٔ سیـد در معـاییرِ (جمع معیار) کفر حاکمیتی پرداخت و به این باور رسـید که تأکیـد وی بر مـدخلیت عمل در تکفیر (بر خلاف عموم اندیشـمندان فریقین) با منظور داشـتن کفر باطنی تناسب دارد؛ این در حالی است که موافقان و مخالفان سـید بر آن بوده انـد که طبق روش عموم علمای فریقین، دست کم در بخش هایی از مسـئله حکم بغیر ما انزل الله، به جنبه های فقهی بپردازنـد. امـا بایـد گفت، کلیـد تفهم حقیقت بـاور سـید به همین بیتوجهی او به جنبـهٔ فقهی و به تبع آن کفر ظـاهری بازمی گردد و این مسـئله نیز معلول عنایت سید به مسئله برانگیختن جامعه نسبت به لوازم خطیر کفر حاکمیتی است. لذا اگرچه معتقدیم نگاه سید به مسـئله توحیـد حاکمیتی بر خلاف مودودی کاملاً عمل گرایانه است، اما سـید این عملگرایی را در سایهٔ توجه دادن به لوازم فاسـد کفر بـاطنی به حـاکمیت مطلق الهی تعریف کرده؛ لیکن گروه هـای تکفیری مشـی عملگرای سـید را به اشـتباه بـا صـبغهٔ اعتقادی منجر به صدور حکم فقهی تفسیر کرده اند، در حالی که سید اصلاحطلبی اعتقادی خود را با توجه دادن به کفر باطنی و پیامـدهای آن در جاهلیت اعتقادی مـدرن تبیین کرده است. اما موافقان سـید نیز در این باره منصـفانه عمل نکرده و هر گونه برداشت تکفیری از مکتوبات سید را وجیه نمی دانند. در نهایت باید گفت همین

اتهام کفر باطنی به مسلمین هرچند بدون سلب حقوق اسلام ظاهری از سوی سید، آن هم با مبنایی نااستوار چون توحید حاکمیتی به عنوان مصداقی از شذوذ فکری سید، شایستهٔ تقبیح است، چراکه سید می توانست همین اصلاحطلبی اعتقادی و اجتماعی پرثمرش را به گونه ای مستند به منابع دینی و البته اعتدال گرایانه پی گیری کند تا سوءبرداشت ها و اعمال بدون توجیه تکفیری ها، عاملی برای حبط مساعی مأجور و نیکوی وی در اصلاح عملکرد حکام و محکومان جوامع اسلامی نسبت به قوانین و تشریعات الهی قرار نگیرد.

۴. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه

۱_۴. سلفیه و مفهوم شناسی «ایمان»

تلقی سلفیه از مفهوم «تکفیر» را باید در قرائت خاص ایشان از مفهوم «ایمان» جست وجو کرد. شرطیت عمل به جوارح در صحت و تحقق ایمان، شاخصهٔ اصلی و شعار سلفیه در تنقیح این مفهوم به شمار می آید (شبل، بی تا: ۳۶؛ معاشر، بی تا: ۴۳؛ الجزائری، بی–تا: ۳۸). سلفیهٔ جهادی صرف عمل قلبی را در تحقق مفهوم ایمان کافی نمی دانند و بر اصل عمل جوارحی تأکید دارند (آل خضیر، ۲۰۰۹: ۴۰). نکتهٔ جالب توجه در این قرائت از مفهوم ایمان، انتساب مخالفان این تلقی از ایمان به تفکر ارجائی از سوی علمای منتسب به جریان تکفیری است (الجزائری، بی تا: ۲۱، آلخضیر، ۲۰۰۹: ۵۸؛ حوالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۵۱). به عبارتی می توان گفت، تکفیریون بر بنیادین بودن نقش عمل جوارحی در تحقق مفهوم ایمان _ به جای بایستگی عمل جوارحی برای ایمان _ اصرار دارند که از جهاتی با تفکر خوارج در تعریف ایمان مشابهت دارد (تفتازانی، بی تا، ۵: ۱۷۶).

۲_۴. مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب

سید قطب بدون تبعیت از فروعات مورد تأکید سلفی ها، توصیف ایمان به تصدیق صرف را جایز ندانسته و انعقاد اصل ایمان را با عمل به لوازم آن ملازم می داند. وی دین را مجرد تصور عقلی و تصدیق قلبی ندانسته و آن را مترادف با تحکیم منهج الهی در امور بندگان خدا و تحکیم الی الله می داند (قطب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۸)، و در ادامه معتقد است کسی که به این امر ملتزم نباشد مسلمان نیست، هرچند ادعای اسلام کند. وی می نویسد: «انسان به زبان میگوید: او مسلمان است. این آیین و مسائل آن را باور دارد. نماز میخواند، و گذشته از نماز، همهٔ مراسم دینی را نیز انجام میدهد. اما با وجود این، حقیقت ایمان و حقیقت تصدیق دین، دور از اوست؛ هنگامی که این حقیقت ایمان، این حرکت را به دنبال نیاورد، نشانهٔ نبودن حقیقت ایمان است

و میرساند که اصلاً ایمانی در میان نیست. حقیقتِ تصدیق و باور داشتن به دین و آیین و سزا و جزا، واژهای نیست که با زبان گفته شود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۸۶).

سید در جایی دیگر ایمان را اینگونه تعریف می کند: «ایمان این است که دل، خدا و پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم را تصدیق کند و باور داشته باشد؛ تصدیق و باوری که شک و تردیدی آمیزهٔ آن نگردد؛ تصدیق و باوری که ثابت و مطمئن باشد و لرزان و پریشان نگردد، وسوسهها بدان راه نیابد و دل و خرد دربارهٔ آن متزلزل و نگران نشود. آن ایمانی که جهاد با مال و جان در راه یزدان از آن برجوشد و سرچشمه بگیرد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۳۵۵).

سید مدخلیت عمل در ایمان را در مواضع متعددی از تفسیر خود نیز ذکر کرده است (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۱؛ ۳: ۱۶۹۵؛ ۶: ۳۹۷۳).

۳_۴. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه

باید گفت نظریهٔ سید در مفهوم شناسی ایمان، متأثر از رویکرد عمل گرایانه و اصلاحمحورانه اوست؛ لذا این توافق اجمالی با سلفی ها در پذیرش مدخلیت عمل در ایمان را نمی توان مؤیدی برای اتباع تامّ وی از منهج سلفیه در تحدید مفهوم ایمان معرفی کرد. تأکید سید بر قائم مقام بودن عمل از اعتقاد قلبی در مسئله ای چون توحید حاکمیت نیز می تواند متأثر از همین تلقی او از مفهوم ایمان باشد. در حوزهٔ مفهوم شناسی ایمان، سید با تعریف سلفی از ایمان توافق داشته و عمل را در انعقاد اصل ایمان دخیل می داند؛ هرچند رویکرد وی در این تعریف از ایمان، بیش از اتباع تامّ او از راهبردهای سلفیه در تعریف این مفهوم، به منهج عمل گرایانهٔ وی در برانگیختن توده های اجتماعی به سمت ایمان حقیقی بازمی گردد.

نتیجه

الهام گیری فرقه های تکفیری عصر حاضر از اندیشه های سید قطب غیر قابل انکار است؛ گو این که سران گروه های تکفیری به صراحت به تأثر عمیق خود از اندیشه های سید قطب در حوزهٔ تنقیح مفاهیم توحید و تکفیر اقرار کرده اند.

در حوزهٔ تفسیر صفات خبریهٔ ذات الهی، تأویلگرایی سید قطب سبب انتقادات تند داعیان سلفی گری به وی شده، به گونه ای که وی را در زمرهٔ معطله (یعنی اصحاب تعطیل صفات) ذکر کرده اند؛ لذا وی در این مسئله اساسی، راه خود را از سلفی ها جدا کرده است.

طرح «توحید در حاکمیت» از سوی سید قطب به عنوان یکی از شقوق توحید، به شدت از سوی سلفیون سنتی مورد انکار قرار گرفته است. سید توحید ذاتی، ربوبی و عبادی را در انعقاد

اصل اسلام کافی نمی داند و بر آن است تا به توحید در تشریع و حاکمیت در موجودیت توحید ناب، اصالت بخشد.

اما نقطۀ عطف مدعیات سید به تأکید وی بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی بازمی گردد. در این حوزه هرچند بیانات سید در مسئله توحید حاکمیت، با مسئله تکفیر حاکم و محکوم ارتباطی وثیق دارد، اما می توان به ناظر بودن بیانات تکفیر وی به کفر باطنی سخن گفته، به گونه ای که وی را از صدور حکم فقهی تکفیر و ارتداد بی نیاز کرده است. به عبارتی، غایت مورد توجه سید از طرح مسئله کفر در تشریع، صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن ها از پیامدهای التزام به کفر حاکمیتی بوده و سید با طرح کفر باطنی در عین خطیر جلوه دادن عدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظاهری ناقضان توحید حاکمیتی معاف کرده است.

در حوزۀ مفهوم شناسی ایمان، سید با تعریف سلفی از ایمان توافق داشته و عمل را در انعقاد اصل ایمان دخیل می داند؛ هرچند رویکرد وی در این تعریف از ایمان بیش از اتباع تامّ او از راهبردهای سلفیه در تعریف این مفهوم، به منهج عمل گرایانۀ وی در برانگیختن توده های اجتماعی به سمت ایمان حقیقی بازمی گردد.

سید به واقع همسو با سلفیۀ جهادی، ناآگاهان به مسئله توحید حاکمیتی را معذور ندانسته و به واقع عدم التزام عملی و یا استحلال قلبی به این اصل را موجب تکفیر می داند، اما در مخالفت با قاطبۀ سلفیه صرفاً بر کفر در تشریع و حاکمیت تأکید کرده است. وی ضمن باور به کفر ناقضان توحید حاکمیتی قائل به ضرورت اجرای لوازم حکم تکفیر و ارتداد در این مسئله نیست و لذا این اشکال به سید وارد است که در صورت تحقق شروط و رفع موانع تکفیری، دلیلی برای عدم صدور حکم شرعی نداریم.

منابع

۱.آلوسی، ابو الثناء سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲.آل خضیر، محمد بن محمود، (۲۰۰۹)، الایمان عند السلف و علاقته بالعمل، ریاض، مکتبۀ الرشد، الطبعۀ الثالثه.

۳.ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۱ق)، الفتوی الحمویۀ الکبری، الریاض، دار فجر للتراث.

۴.______________________، (۱۹۹۸)، الاسماء و الصفات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵.______________________، (۱۴۳۲ق)، تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، ریاض، دار ابنالجوزی.

۶.______________________، (بی تا)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد العاصمی، الریاض، مکتبۀ ابن تیمیه، الطبعۀ الثانیه.

۷.ابنمنظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ سوم.

۸.الاشقر، عمر سلیمان، (بی تا)، اسماء الله و صفاته فی معتقد اهل السنۀ و الجماعۀ، عمان، دار النفائس.

۹.بهنساوی، سالم، (۱۳۹۲)، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه: سالم افسری، تهران، احسان.

۱۰.بنباز، عبدالعزیز، (۱۴۰۴ق)، تنبیهات هامۀ علی ما کتبه الشیخ الصابونی، بی جا، البحوث الاسلامیه، العدد ۱۰.

۱۱.پاکتچی، احمد و حسین هوشنگی، (۱۳۹۰)، بنیادگرایی و سلفیه، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام .

۱۲.تفتازانی، سعدالدین، (بی تا)، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب.

۱۳.الجزائری، ابوحاتم، (بی تا)، الحجج السلفیه علی رکنیۀ العمل فی الایمان، بیجا،

۱۴.حامد، ولاء، (۱۹۷۹)، عقیدۀ الشهید سید قطب المفتری علیها، قاهره، کتاب المختار.

۱۵.الحوالی، سفر بن عبدالرحمن، (۱۴۰۵ق)، ظاهره الإرجاء فی الفکر الإسلامی، رسالۀ الدکتوراه جامعه أمالقری، کلیه الشریعه و الدراسات الإسلامیه، قسم الدراسات العلیا الشرعیه، فرع العقیده.

۱۶.الخطیب، معتز، (۲۰۰۹)، سید قطب و التکفیر، ازمه (با تای تانیث) افکار ام مشکله قراء، قاهره، مکتبۀ مدبولی.

۱۷.الشبل، علی بن عبدالعزیز، (بی تا)، الایمان عند السلف و مخالفیهم، شبکۀ الالوکه،بی جا

۱۸.شهری، گلسخن، (۱۳۹۱)، مفهوم جاهلیت و اصولگرایی مذهبی سیاسی در اندیشه سید قطب، تهران، احسان، چاپ اول.

۱۹.السنانی، عصام، (۱۴۲۴ق)، برائۀ علماء الامۀ من تزکیۀ اهل البدعۀ و الذمۀ، المدینۀ المنوره، مکتبۀ الفرقان.

۲۰.علیوی، ابنخلیفه، (بی تا)، عقیدۀ السلف و الخلف فی ذات الله و صفاته و افعاله، دمشق، مکتبۀ زید بن ثابت.

۲۱.العماد، عصام، (۱۳۸۶)، روشی نو و صحیح در گفت وگو با وهابیت، ترجمه: حمیدرضا غریبرضا، تهران، دهکده جهانی آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم .

۲۲.عنایت، حمید، (۱۳۵۸)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر.

۲۳.قطب، سید بن ابراهیم شاذلی، (۱۹۶۸)، التصویر الفنی فی القرآن، قاهره، دارالشروق.

۲۴.______________________، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت _ قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم.

۲۵.المبرد، معاذ، (بی تا)، کلیات القانون و الحکم بغیر ما انزل الله، بیجا.

۲۶.المدخلی، ربیع بن هادی، (بی تا)، حقیقهٔ دعوهٔ اخوان المسلمین، بیجا.

۲۷.__________________________، (بی تا)، اضواء إسلامیه علی عقیده سید قطب، بیجا.

۲۸.معاشر، احمد، (بی تا)، الجهل بمسائل الاعتقاد و حکمه، ریاض، دار الوطن.

ص:۱۳۲

خلاصه المقالات باللغه العربيه

منزله المكاتبات الرضويه فى حل المعضلات الكلاميه للإماميه/مهدى غلامعلى

اشاره

وصلت الينا الكثير من مكاتبات الإمام الرضا عليه السلام . البحث الحاضر للإجابه على السؤال التالى: ما هى منزله المكاتبات الكلاميه للإمام الرضا عليه السلام بين مجموع مكاتباته عليه السلام ؟ و ما هى المعضلات التى تناولتها هذه المكاتبات بشكل أوسع؟ اتضح بعد التتبع أن ما يقارب ربع مكاتباته عليه السلام تتناول المسائل الكلاميه الرائجه فى ذلك العصر. و بعد أن درسناها توصلنا إلى أن أهم المعضلات الكلاميه فى النصف الثانى من القرن الثانى تتبلور ضمن المحورين الرئيسيين التاليين: «التوحيد» و «الإمامه». فأهم الشبهات المتعلقه بالتوحيد هى التشبيه و التجسيم و رؤيه البارى تعالى، كما أنّ أهم الشبهات المتعلقه بالإمامه هى: صفات و علامات الإمام المعصوم، و الشبهات التى أثارها الواقفه. من جانب آخر فقد حاول الإمام الرضا عليه السلام فى هذه المكاتبات حلّ المعضلات المذكوره بأربع أساليب هى: الإرشاد، و الإعجاز، و الذمّ، و الاستدلال.

الألفاظ المحوريه

الإمام الرضا عليه السلام ، المكاتبات، الأحاديث الكلاميه، الشبهات الكلاميه، المعضلات الاعتقاديه عند الشيعه.

ص:١٣٣

التعالیم التعبدیه فی فکر الشیخ المفید، ماهیه، مبانی، و منهج الفهم/علی راد_معصومه الرضوانی

اشاره

التعالیم التعبـدیه فی نطاق العقائـد هی ما لا یعجز العقل بمفرده الکشف عنها و إثباتها، و لهذا فإن المصدر الرئیسـی لهذه العقائد هو الوحی و النقل المعتبر. و لهذه التعالیم وجود واضح و ملموس فی العقائد الشـیعیه، فقد اسـتعرضت هذه التعالیم مساحه واسعه من جزئیـات التوحیـد و النبوه و الإمـامه و المعـاد. و إن فهم التعـالیم التعبـدیه و التی تتمثل فی مرحله الأخـذ و الکشف و مرحله التبیین و التفسیر، هی محل خلاف بین المتکلمین، فسـلک البعض منهج التسـلیم لما ورد فیها، بینما سلک آخرون نهج التعقل و التدبر. و فی هذه الأثناء یحاول الشـیخ المفید أن یسـلک منهجاً متوسـطاً بینهما من خلال اعتماد علی مبنی «حاجه العقل للنقل» و «کون المعرفه الدینیه اکتسابیه»، ففی مرحله الکشف عن هذه التعالیم هو یسـلّم للنقل بعد تقییمه عقلیاً، و فی مرحله الفهم یسـتمدّ من کلا المصـدرین فی تفسـیر هـذه التعالیم. و تشـیر نتائج البحث إلی أنه یمیل للجانب العقلی بشـکل أکثر، و یعتمد علی العقل بالحد الأقصی، و ذلک من خلال دراسه اعتماده علی المصدرین المذکورین.

الألفاظ المحوریه

التعالیم التعبدیه، منهج المتکلمین، التعقل، التعبد، الشیخ المفید.

ص:۱۳۴

معنی و ماهیه الروح فی القرآن من منظار تفسیر مناهج البیان /مهدی باغبان الخطیبی_محمدتقی السبحانی

اشاره

وقع الکلام فی تسعه عشر آیه من آیات القرآن الکریم عن «الروح» و أوصافها. و قد تعرض المفسرون و المتکلمون الإسلامیون منذ قدیم الأیام لکیفیه ارتباط الروح بالانسان و الملائکه، و وظائفها و آثارها، مضافاً الی البحث عن تجردها أو مادیتها. و النظریه الرائجه هی أن للروح مصادیق عدیده فی القرآن؛ إحداها: النفس الانسانیه الناطقه. لکن یری آیه الله محمد باقر الملکی المیانجی أن الآیات المذکوره بتمامها لا تشیر للنفس الانسانیه. و أن التفسیر بروح القدس هو المحور الذی یجمع الآیات المذکوره أجمع، و أن الاستدلال بالآیات المشار الیها علی تجرد الروح عارٍ عن الدلیل. و المحور الآخر الذی تناوله هذا التفسیر هو تبیین الشأن العلمی لروح القدس و کیفیه ارتباطه بحامله، و تحلیل منزلته فی النبوه و الإمامه. و إذا ما تجاوزنا الدلاله الظاهریه للآیات المذکوره فإن روایات أهل البیت علیهم السلام تعدّ مصدراً مهماً لهذا المفسر فی التفسیر المذکور.

الألفاظ المحوریه

روح القدس، عرش العلم، النبوه، الولایه، تفسیر مناهج البیان

ص:۱۳۵

الأرضيه التاريخيه و العلميه لنزعه الشريف المرتضى لنظريه «الصرفه»/امير احمد نجاد_عاطفه محمدزاده

اشاره

السيد المرتضى الاديب و المتكلم الشيعى المعروف هو من القائلين بنظريه «الصرفه». و قد اختار هذه النظريه بمقتضى متطلبات المحيط الذى كان فيه و مع علمه بخصائص الصرفه. و إن عوامل نظير: أزمه إشكالات اليهود و المسيح غير العرب فى بحث اعجاز القرآن، و الأبحاث الكلاميه للمدارس الاسلاميه المختلفه لبيان وجوه الإعجاز، و إتاحه أجواء حره لأمثال هذه الأبحاث، تمثل أهم العوامل التاريخيه لاختياره هذه النظريه. و إن لتأملات السيد الأدبيه و الكلاميه _ أعم من لزوم الاعتماد على المعايير غير الذوقيه فى تقييم و تقدير بلاغه القرآن _ و صعوبه إفهامه، و امتناع منافسه القرآن فى تقريرات الاعجاز البيانى و عموميه الفهم فى نظريه الصرفه كان لها دور بالغ فى اختياره لهذه النظريه. البحث الحاضر يحاول _ و من خلال دراسه مناشئ طرح هذه النظريه فى عصر السيد المرتضى و الأرضيه التاريخيه و العلميه لهذه النظريه _ أن يحلل نهجه المذكور.

الألفاظ المحوريه

الصرفه، السيد المرتضى، اعجاز القرآن، نهج.

ص:١٣۶

دراسه تاریخیه لانعکاس المبانی الکلامیه للمفسرین فی تفسیر آیه الخلود/شهربانو حاجی امیری_ابراهیم نصرالله بور علمداری

اشاره

ذکرت مسأله الخلود مقرونه باستثناء المشیئه الالهیه فی الآیه ۱۰۷ من سوره هود الشریفه، و قد اتفق المفسرون علی خلود الکفار فی نـار جهنم، و اختلفـوا فی خلود أهـل الکبـائر من المؤمنین. السؤال الأصـلی الـذی یجیب عنه هـذا البحث هو: هـل إنّ تفسـیر الأشـاعره و المعتزله و الإمـامیه لهـذه الآـیه متـأثر بالمبـانی الکلامیه التی یعتمـدونها، أم أنهم عـدلوا أحیاناً فی تفسـیرها عن هـذه المبانی؟ البحث الحاضر یبین أن مفسری الأشاعره و المعتزله و الإمامیه قد تأثروا بالمبانی الکلامیه فی تفسیر هذه الآیه علی مدی القرون السـالفه، فمفسـروا الأشاعره منـذ القـدیم وحتی القرن العاشـر متأثرون بمبانیهم الکلامیه تماماً، و أما المتأخرون منهم ومن کان فی القرنین الثالث عشر و الرابع عشر فقد عدلوا عن مقاله القدماء و فسروا الآیه فی إطار جدید.

الألفاظ المحوریه

الخلود، الأشاعره، المعتزله، الإمامیه، أهل الکبائر.

ص:۱۳۷

مصادر المعرفه من منظار القاضی عبد الجبار المعتزلی/حسین السلطانی

اشاره

القاضـی عبـد الجبار من الوجوه الکلامیه المعروفه للمعتزله، و له آراء جـدیره بالالتفات فی مجال «نظریه المعرفه». و إن للمسائل المطروحه فی المنظومه الکلامیه للقاضـی عبـد الجبار نظم منطقی و اسـتنتاج، بحیث نجد المسائل المطروحه أولاً بمنزله الأساس للمسائـل اللاـحقه، و المسائل المطروحه لاحقاً بمثابه النتائـج للمسائل المطروحه أولاً. و إن الأفکار المعرفیه للقاضـی عبـد الجبار تمتـدّ جـذورها فی عـدد من مصـادر المعرفه؛ نظیر: الحواس الظاهریه، العقل، العلوم الضـروریه، الأدله الوحیانیه، و التقلیـد. و فی منظـاره یمتـاز العقـل ــ بمعنی القوه الفکریه ــ من بین مصادر المعرفه بکونه مصـدراً مسـتقلاً، و أداه مهمه جـداً للمعرفه، بحیث یری أن الطریق الوحیـد لمعرفه الله سـبحانه هو التفکر و سـلوک طریق العقل. کما یری أن العلم بالمـدرکات ــ و الـذی هو نتاج الإـدراک الحسـی ــ هـو المفتـاح للعلـم الضـروری، و أن العلـم الضـروری ــ الـذی هـو نتـاج الاسـتدلال العقلی ــ مفتـاح للعلم الاکتسابی.

الألفاظ المحوریه

مصادر المعرفه، العقل، المعتزله، القاضی عبد الجبار.

ص:۱۳۸

دراسه مقارنه لمبانی السید قطب و السلفیه فی أبحاث الوحید و التکفیر /رضا ملازاده الیامجی_حمید ایمان دار

اشاره

إن الفحص فی کتابات السید قطب یکشف عن مخالفته العمیقه مع عموم السلفیه التقلیدیه فی بیان أبحاث نظیر: التوحید الصفاتی. و خاصه فإنه فی مفهوم التوحید الألهی قائل بجزئیه توحید الحاکمیه و التشریع، و هو علی النقیض من الأسس التوحیدیه للسلفیه. و فی هذه الأثناء نجد أن منعطف ادعاءات السید قطب یتمثل فی تأکیده علی مدخلیه العمل فی تکفیر الحاکم بغیر ما أنزل الله، بحیث یری أن عدم الالتزام العملی بالأحکام الإلهیه یقوم مقام استحلال الحکم بغیر ما انزل الله، و بهذا فقد نهج منهجاً تکفیریاً، و هو علی خلاف ما ذهب الیه أغلب علماء الفریقین. البحث الحاضر و من أجل تبدید التصریحات التکفیریه للسید قطب یری أنها ناظره للکفر الباطنی؛ بمعنی أنه لم یصدر حکماً فقهیاً بکفر هؤلاء، و فی الوقت ذاته و للحفاظ علی الحقوق الاجتماعیه و الدینیه للفرد الناقض لتوحید الحاکمیه الناتجه عن إسلامه الظاهر، یراه نظیر المنافقین و أنه کافر باطناً و یستحق العذاب الأخروی. و بعباره أخری فإن غایه السید قطب من طرح مسأله الکفر فی التشریع هی إنذار المجتمع الإسلامی و غیره من عواقب الالتزام بالکفر الحاکمی، فمن خلال طرحه للکفر الباطنی یحاول بیان خطوره الالتزام بهذا المفهوم، و فی الوقت ذاته فقد أعفی نفسه من تکفیرهم.

الألفاظ المحوریه

التوحید، التکفیر، السلفیه، السید قطب.

ص:۱۳۹

Abstracts

A Comparative Study of the Theological Bases of Sayyed Qutb and the Salafiyyah in the Discussions of Monotheism and Excommunication

Point

Investigation in Sayyed Qutb's writings reveals his deep conflicts with majority of the traditional Salafiyyah in explaining topics such as attributes monotheism. By a complete contradiction to the Salafis monotheistic foundations, he regards monotheism in sovereignty and legislation as the component of the concept of monotheism. Meanwhile, the most important point of Sayyed Qutb's claims turns to his emphasis on the involvement of acts in the excommunication (takfir) of one who rules according to what Allah does not revealed and the excommunication of the people who are ruled by him. Unlike the vast majority of thinkers of the two major Muslim sects, he imagined not practically committing of the divine commands as the replacement of commanding according to what Allah does not revealed and, indeed, he contributed an excommunication (takfiri) approach. In order to explain Sayyed Qutb's excommunication (takfiri) statements, this writing shows that his statement refers to the esoteric infidelity in that although he refuses of issuing a jurisprudential statement for belief excommunication and, on the basis of the nominal Islam of one who contradicts monotheism in sovereignty, he emphasizes on the social and religious rights of him, he considers him as an esoteric infidel and as deserving of otherworldly punishment just like the Hypocrites (Monafiqun). In other words, Sayyed's purpose of putting forward the issue of excommunication in legislation was only to warn the Muslim and non-Muslim societies against the consequences of infidelity in sovereignty monotheism and, by putting forward the issue of esoteric infidelity, at the same time he marked not committing to this concept, he kept himself away from stating against the contradictors of sovereignty monotheism as .determined and external infidels

Keywords

.monotheism, excommunication (takfir), Salafiyyah, Sayyed Qutb

The Sources of Knowledge According Qazi Abd ul–Jabbar al–Mu'tazili

Point

Qazi Abd ul–Jabbar is a famous figure in the Mu'tazilite Kalam which has considerable opinions on "epistemology". In Abdu l–Jabbar's theological system, the discussed issues in the knowledge and epistemology and generally the theological discussions are of deductive and logical sequence so that the pervious propositions are the bases for the next ones and the next propositions are the consequences and results of the previous. The epistemological and theological thoughts of Qazi are rooted in a chain of knowledge sources such as apparent senses, reason, essential knowledge, revelation and imitation, among which reason as the faculty of thinking according to him is an independent source and a very important instrument for knowledge so that he regards contemplation and thinking, that is the way of reason, as the only way to gain the knowledge of God. From Qazi's point of view, knowledge of the perceived affairs, which is the result of the sense perception, is a prologue for the essential knowledge and the essential knowledge itself by reason argumentation is a prologue .for the acquired knowledge

Keywords

the sources of knowledge, reason, the Mu'tazilah, Qazi Abd ul–Jabbar

ص: ٨

Historical Examination of the Reflection of the Exegetes' Theological Bases in "Interpretation of the "Verse of Immortality

Point

The issue of "immortality" in the ۱۰۷th verse of the "Hud" Surah has been accompanied by the Divine Providence that about that verse the Muslim exegetes all agreed about the eternity of the nonbelievers in the Hell, but the eternity of the sinners of the believers in Hell is a topic of difference. The question of the present article is that whether the Ash'arite, Mu'tazilite and Imami exegetes were influenced by their theological Schools to interpret the verse of immortality (Hud: ۱۰۷) or they ignored the principles of their theological Schools in some cases. The present research shows that the Imami and Mu'tazilite exegetes were influenced by their theological Schools in different historical centuries from the past to the present. The early Ash'arite exegetes until the tenth century AH interpreted the verse with a complete influence of their theological School, but the later Ash'ari exegetes in their thirteenth and fourteenth centuries AH left the common interpretation among the .Ash'arites in their books and interpreted the verse in a new framework

Keywords

.immortality, Ash'arite, Mu'tazilite, Imami, sinners of the big sins :

ص: ۷

The Historical and Scientific Backgrounds of al–Sharif al–Murtaza Inclination to the "Theory of "Sarfah

Point

Al-Sharif al-Murtazs, a famous Shi'a literary and theologian, believes in the theory of "Sarfah" (Dissuade). According the environmental conditions and by awareness of the characteristics of the theory of "Sarfah", he had chosen it. Addressing the crisis of the problem of non-Arab Jews and Christians in discussing the miracle of the Qur'an, the Islamic Schools theological discussions in explanation of forms of miracle and creating a free space for this kind of disputes are amongst the most important historical factors for choosing this theory by him. Al-Murtaza's literary and theological contemplations including the need to rely on non-personal-taste criteria in measuring rhetoric of the Qur'an, the complexity of explaining the impossibility of bringing a similar for the Qur'an in the expressive miraculous explanations and the universality of understandability of Sarfah had also a significant effect in choosing the theory of Sarfah by him. In addition to examine the origins of this theory's being discussed in al-Sharif al-Murtaza's time, the present writing tries to analyze the historical and .scientific backgrounds of his approach

Keywords

.Sarfah (Dissuade), al-Sharif al-Murtaza, the Qur'an's miracle, approach :

ص: ۶

The Meaning and Nature of Spirit in the Qur'an According to Tafsīr Manāhej al–Bayān

Point

The Spirit and its attributes are mentioned in nineteen verses of the Holy Qur'an. The nature and cases of spirit, the way of spirit's relation with humans and angels, its functions and works as well as the spirit being material or immaterial were disputed between the Muslim exegetes and theologians from a long time. According the common viewpoint, spirit is of various cases including the human reasoning soul, but from the viewpoint of Ayatullah MuhammadBagher Maleki Miyanaji none of these verses indicates the human soul. This theory considers the interpretation of spirit to the Holy Spirit as unifying all the verses relating to spirit and regards arguing by these verses for immateriality of spirit as empty of reason. Explanation of the knowledge place of spirit, its ontological relation with the carriers of this spirit and the analysis of its place in prophecy and guardianship (wilayah) are another attempt in this semantic attempt. Aside from the apparent signification of the verses, Ahl ul-Bayt's narrations .are an important documentary for this exegete to interpret the spirit to the Holy Spirit

Keywords

the Holy Spirit, the throne of knowledge, prophecy and guardianship (wilayah), Tafsīr Manāhej al-Bayān

Dogmatic Teachings in the Theological Thoughts of al-Sheikh al-Mufīd; Nature, Bases and Understanding Method

Point

The dogmatic teachings (al-ta'alim al-ta'abbodiyyah) in the belief realm are beliefs that the human intellect lonely cannot understand and prove them. Thus the only source for these beliefs is revelation and authentic religious narrations. The dogmatic teachings are of considerable presence in the Shi'i beliefs and offer a vast amount of the details of monotheism, prophecy, Imamate and resurrection. Understanding of the dogmatic teachings, which includes the phase of receiving and discovering and the phase of explanation and exegesis, was a matter of dispute among the Shi'i theologians; some have chosen the way of dogmatism (al-ta'abbod) and acquiesce (al-taslim) toward them and some have offered the way of reasoning and contemplation. In this regard, by accepting the bases of "reason's need to narration" and "acquired religious knowledge", al-Sheikh al-Mufīd tries to take a way between literalism and rationalism so that, in the receiving phase of these teachings, he accepts the narration after rational examination and, in the understanding phase, he uses both sources of reason and narration. The present research concluded that considering the way al-Sheikh al-Mufīd uses the sources, his approach towards the method of reasoning and taking into account the maximum use of reason is more .inclined

Keywords

.dogmatic teachings, theologians' method, non-rational, irrational, Sheikh al-Mufīd

The Place of Imam al–Reza's Letters in Solving the Imāmīyyah Kalāmī Dilemmas

Point

There had been left many writings by Imam al-Reza (AS). This research has been organized to answer this question that what is the place of the letters of Imam al-Reza (AS) among his writings and which Kalāmī problems are paid attention to in these writings. After case examination and analysis of the collection of the eighth Imam's writings, it has got been cleared that nearly a quarter of all of his writings are devoted to the common theological issues at that time. By examining the Kalāmī letters of Imam al-Reza (AS), the present study, concluded that the most important problems in the Imāmīyyah beliefs in the second half of the ۲nd century AH were two themes of "monotheism" and "Imamate". Anthropomorphism (tashbih), embodiment (tajsim) and the vision of God (ru'yat ul-llah) were the most important monotheistic misgivings, and the qualities and signs of the infallible Imam and the Wakifiyyah misgivings were also the most important Shi'a dilemmas in the issue of Imamate. On the other hand, by sending letters to the Shi'a scholars, the eighth Imam (AS) has proceeded to resolve the Imāmīyyah problems in four ways of guidance, miracles, .critiques and discussions

Keywords

Imam al-Reza (AS), writings, Kalāmī Hadiths, Kalāmī misgivings, the Shi'a belief .problems

ص: ۳

Tahqīqāt–e Kalāmi

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۵, No.۱۶, April-June ۲۰۱۷

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۱۰۰/۰۰۰ Rials

ص: ۱

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹